Hans Dieter Bastian

TEOLOGIA DE LA PREGUNTA

HANS DIETER BASTIAN

TEOLOGIA DE LA PREGUNTA

Didáctica teológica y comunicación eclesial

EDITORIAL VERBO DIVINO
ESTELLA (Navarra)
1975

Tradujo: *Jesús Pérez Alija.* Título original: *Theologie der Frage.* Printed in Spain.
Talleres Gráficos: Editorial Verbo Divino, Estella.
Depósito Legal: NA. 80-1975.
ISBN 84 7151 169 X

CONTENIDO

PRESENTACION

1

Teología del trabajo, del arte, de la sexualidad, de las realidades terrestres, de la ciudad, de la esperanza, de la revolución, de la liberación, de la muerte de Dios: en los últimos decenios han florecido las teologías de genitivo. Para cada una de ellas el quehacer teológico del momento se determina, de modo exclusivo o casi, a partir de una concreta referencia expresada en el genitivo de objeto. En la secuencia de las teologías que rápidamente se han sucedido y se suceden unas a otras la «teología de la pregunta» aparece, al primer vistazo, como una teología de genitivo más.

Las teologías citadas, sin embargo, no hacen todas funcionar de la misma manera a su respectivo genitivo de objeto. El modo de hacerlo permite catalogarlas formalmente en dos o tres grandes grupos, y esta catalogación sirve ya para situar la obra de Bastian en un apartado específico y propio, que hoy por hoy la singulariza frente a todas las demás.

Cronológicamente aparecieron primero las teologías que, sin alterar en nada la dorsal de la dogmática recibida, ni el esquema básico de los tratados teológicos tradicionales, se proponían enri-

quecerlos lateralmente anexionándoles nuevos espacios temáticos. Se hablaba así de teología del trabajo, o del ocio, o del juego, o del dolor, o en general de las realidades terrestres. Con ellas poco o nada cambiaba en la teología de siempre. Venían a parar en variaciones escasamente originales de la dogmática más tradicional.

Vinieron luego unas teologías que en su genitivo trataban de expresar una reorganización total del discurso teológico, teologías no ya tímidamente reformistas como las anteriores, sino deliberadamente revolucionarias y, por lo general, en reñida polémica frente a todas las demás. Eran —o más bien son, pues continúan en vigencia aún hoy— la teología de la muerte de Dios, de la esperanza, de la revolución, de la liberación. Se caracterizan por su radicalismo. Rompen con la ortodoxia, con la tradición y con las otras maneras de hacer teología. Instauran un discurso cristiano focalizado alrededor de un punto que enfatizan en su designación misma: muerte de Dios, esperanza, liberación. A diferencia de las teologías de genitivo de la primera época, perfectamente integrables unas en otras al ser meros apéndices de una misma dogmática, estas otras teologías se excluyen entre sí. Su recíproca incompatibilidad constituye también su debilidad. Con sus sendas pretensiones de totalización y universalidad fragmentan el universo teológico. La adopción de una determinada perspectiva, en virtud de su radicalismo totalizador, torna casi automáticamente irrelevante cualquier otra aportación hecha desde perspectiva diferente. El exclusivismo de un enfoque no va sin perjuicio de la amplitud de miras. Este tipo de teologías incurre con frecuencia en un cierto astigmatismo teológico, que cree ver más claro a fuerza de cerrar los ojos a todo lo que salga de una determinada dirección.

La «teología de la pregunta» de Bastian no responde a ninguno de esos dos esquemas. Lo que anuncia en el genitivo de su título no es ni un mero corolario a la dogmática consabida, ni una nueva totalización exclusivista. La «pregunta» no es en ella ni un hecho parcial de la vida humana, como el trabajo, el juego o el arte, ni tampoco la categoría única desde la cual sea posible el teologizar, sino, sencilla y precisamente, una microestructura del lenguaje humano en general y del cristiano en particular que se presta al análisis científico y teológico, y que al fuego crítico de este análisis se revela como singularmente fértil y esclarecedora.

El análisis de la microestructura de pregunta reorganiza totalmente el espacio teológico y por cierto en abierta pugna con la dogmática recibida, incluida ahí no sólo la ortodoxia tradicional, sino también otras teologías recientes de curso legal en las iglesias: teología kerigmática, existencial, de la palabra de Dios. Pero tal análisis permanece perfectamente compatible e integrable con el de otras microestructuras. Por lo cual, el discurso de Bastian es eminentemente integrador y nada excluyente. Su teología de la pregunta contempla la totalidad del espacio teológico, pero consciente del planteamiento microestructural y no totalizador de la visión así conseguida.

La teología de la pregunta no excluye la teología de otras cosas ni otros modos de hacer teología. Antes, al contrario, en la lógica del método preconizado late la exigencia de esas otras teologías y de su comunicación o articulación recíproca en una trama discursiva realmente común a todas ellas. Hay un sentido en el que puede afirmarse que, mientras la teología de la esperanza o la de la liberación, en su planteamiento propio, excluyen a una teología de la pregunta, esta última, en cambio, desde su enfoque propio, lejos de excluir, más bien llama a la teología de la esperanza, a la de la liberación y a otras muchas posibles. Por eso mismo, la situación de Bastian al interior de la corriente de una teología protestante tampoco excluye, sino llama a posiciones dentro de la corriente católica.

2

En un libro determinado cada lector hace sus hallazgos personales. Favorecido por las primicias de una lectura anterior a su publicación original o traducida, el presentador del libro está tentado a contar lo que él personalmente ha encontrado. Con eso puede alterar en cierto modo las condiciones de la lectura por otros e incluso el sentido mismo del libro. El que presenta puede traicionar al autor tanto o más que el que traduce. No procede, pues, hacer recuento de los que al presentador le han resultado valores conseguidos en la obra de Bastian, recuento que sería, desde luego, extenso y elogioso.

No puedo, sin embargo, dejar de mencionar la presencia continua, como rumor de fondo, de un tema que subyace y aflora repentinamente a lo largo del libro, y que me ha llamado poderosamente la atención. Es el tema del recuerdo penitente de las crueldades del nazismo. El recuerdo emerge estremecedor una y otra vez en las páginas más decisivas, hasta el punto de que esta *Teología de la pregunta,* entre otras posibles lecturas, bien podría ser leída como una «teología después de Auschwitz», hecha por un autor del mismo pueblo, ahora arrepentido, cuyos jefes perpetraron los más grandes crímenes de nuestro siglo. *After Auschwitz* se tituló la conocida obra del judío R. L. Rubinstein, uno de los clásicos de la teología de la muerte de Dios. ¿Es posible la fe en un Dios señor de la historia después de las atrocidades que el pueblo judío ha padecido? Para R. L. Rubinstein, la matanza de seis millones de judíos torna increíbles las creencias del judaísmo histórico. Sobre ese mismo escándalo contra el Dios de la historia reflexiona también el cristiano y alemán Bastian, aunque desde diferente posición: preguntando no por la providencia y señorío de Dios, sino por el crimen y la locura de ciertos hombres; resolviendo la queja teológica en análisis político. La *Teología de la pregunta* es una teología después de Auschwitz, como la de Rubinstein, pero asimétrica de ella en las posiciones fundamentales: judío / alemán, israelita / cristiano, análisis teológico / análisis político, Dios increíble / Dios confesado.

La reflexión sobre los horrores de la guerra y de los campos de concentración reorienta originalmente uno de los «tratados» más clásicos de la teología: el de las realidades o cuestiones últimas. El capítulo 15, dedicado a esa materia, proporciona la más inesperada sorpresa de toda la obra. El lector aguarda ahí que le hablen de la muerte y de la vida eterna, del futuro reino de Dios. Al fin y al cabo, tales asuntos son los habitualmente marcados como «cuestiones últimas». Pero se va a encontrar con otra cosa, muy distinta, que no hay por qué anticipar aquí, para no aguar la sorpresa a la que el leyente tiene legítimo derecho. Basta con advertir cómo ese capítulo subvierte de raíz el planteamiento escatológico o de cuestiones últimas de toda la teología anterior, estableciendo una diferente relación entre pregunta por Dios y pregunta o silencio ante la muerte.

3

La máxima aportación de Bastian es a nivel de método. Vista desde el lado metodológico, la *Teología de la pregunta* aparece como una obra singular y sin paralelo en el horizonte teológico contemporáneo. Es ejemplar único en su género, ejemplar no superior o inferior a otros ejemplares quizá también raros en sus respectivos géneros, pero desde luego impar en su clase.

La singularidad le viene, ante todo, de aplicarse al análisis de una microestructura —la pregunta—, que significativamente aparece tejiendo la trama del habla cristiana y, en general, de todo lenguaje humano. La elección de una escala microestructural de objeto inaugura en teología una estrategia metodológica original. Permite, a la vez, la figura cuidada del análisis microscópico y la atención a la totalidad.

Suele decirse que hoy no es hacedero ya repetir en teología aquellas grandes obras sistemáticas que lo abarcaban todo. La *Dogmática eclesiástica* de Barth, y en menor amplitud la *Teología sistemática* de Tillich serían los últimos e irrepetibles monumentos del género de «suma teológica», heredado de la teología medieval. Los teólogos se refugian, pues, en el género del ensayo o del escrito monográfico. La escritura monográfica, por otro lado, no excluye la pretensión totalizadora. Estamos acostumbrados a leer pequeños libros e incluso meros artículos donde ensayísticamente se propone rehacer la teología desde los cimientos, sentándola ahora en una nueva base. La base suele quedar más o menos clara. Lo que ya no está tan claro es el diseño del proyecto de construcción encima de ella. Muchos de los proyectos de una teología secular, o radical, o política, dejan al aire, en la más indeterminada vaguedad, la mayor parte de las cuestiones que obviamente se desprenden de su propio planteamiento básico. De esa manera no es posible una teología coherente. La renuncia a una sistematicidad tal vez hoy imposible viene a mudarse así en abandono de la coherencia y del rigor metódico en la persecución de las cuestiones. A la postre, el discurso teológico acaba en el desmigajamiento.

El análisis microestructural tiene en cuenta la imposibilidad e inutilidad actuales de una «suma teológica» al estilo medieval o también al barthiano, mas no por ello renuncia al rigor metódico e incluso sistemático. Una microestructura no lo es todo, pero está presente en todo. Su investigación desentorna un nuevo conocimiento de la totalidad, aunque un conocimiento no totalizante. Con la propuesta de un análisis microestructural, y con su aplicación a la microestructura de pregunta, abre Bastian a la teología un camino, vale decir, un método. Naturalmente, otras microestructuras o microsituaciones deberían ser analizadas. Cada análisis microestructural podría entonces significar en el esclarecimiento del discurso y del hecho cristiano algo semejante a lo que las teorías de alcance medio significan en la ciencia.

En el modo concreto de análisis, otra aportación todavía del autor: la utilización metódica de las ciencias sociales y del hombre. La necesidad de incorporar a la teología esas ciencias constituye hoy un tópico de los teólogos. Todo el mundo la preconiza y la programa. Propugnar y proyectar, sin embargo, no es todavía realizar o practicar. La asunción de las ciencias humanas por parte de la teología muchas veces se preconiza o recomienda, pero rara vez se hace efectivamente. Bastian es uno de los raros teólogos que lo ha hecho. Y lo ha hecho, además, con la mayor competencia y acierto. No hay en él prepotencia teológica frente a debilidad científica. El equilibrio entre discurso de teólogo y discurso de científico puede considerarse logrado, a reserva de alguna observación crítica que luego se hará.

El talante conciliador e integrador de Bastián luce también en su manejo de las ciencias. Para ilustrar la microsituación de pregunta ha convocado a todas las disciplinas que podían aducir algo: filosofía, psicología, historia, hermenéutica, sociología, antropología, politología, cibernética, lingüística. El giro de horizonte parece completo. No se plantea, sin embargo, la cuestión de posibles incompatibilidades entre algunos de esos enfoques. Los modelos científicos vigentes, por ejemplo, en cibernética y en lingüística tienden a excluir el enfoque filosófico y también el hermenéutico-fenomenológico. En tales incompatiblidades no piensa el autor, quien manifiesta por el contrario suponer que todas las aproximaciones científicas y reflexivas a un objeto deben ser

susceptibles de composición entre sí. Es una suposición altamente irénica. El espíritu integrador que anima a la *Teología de la pregunta* postula y propicia entonces la posibilidad de componer en una trama discursiva relativamente homogénea no sólo ya unas teologías con otras, sino unas ciencias y teorías con otras, y las ciencias todas con la teología.

4

Hay un umbral donde la microsituación lingüística elegida —la pregunta— deja de ser un objeto entre otros igualmente sometibles al análisis microestructural y pasa a constituir tema privilegiado de la teología. Traspuesto ese umbral, la teología de la pregunta ingresa en el mismo círculo de aquellas teologías de genitivo que, a raíz de una definición particular de la fe o del cristianismo, tratan de reorganizar revolucionariamente el espacio teológico. A partir de dicho momento —momento lógico de su discurso, y no local en algún pasaje concreto del libro— la teología de Bastian lo es de la pregunta en análogo sentido a como la de J. Moltmann y la de G. Gutiérrez lo son, respectivamente, de la esperanza y de la liberación. Si en estos dos autores la fe cristiana queda masivamente definida como esperanza y como praxis emancipadora, en Bastian queda determinada ante todo como pregunta; sólo que, con discreta mesura, sin pretender hacer de tal determinación el alfa y el omega de toda teología. La pregunta es, por consiguiente, algo más que una microestructura, entre otras, del lenguaje cristiano. Toda la propensión del libro gravita en el sentido de hacer de ella la esencial estructura de la fe.

A una fe esencialmente vista como repertorio de respuestas en sí (teologías dogmática y kerigmática) y también a una teología que presenta la revelación como respuesta referida a unas preguntas existenciales (método de correlación de P. Tillich) sucede, en Bastian, una fe definida ella misma como pregunta. La fe no es respuesta. Ni tampoco basta introducir la pregunta como momento interno de la fe, pero momento primero, resuelto luego en la respuesta de la revelación. La fe es ella misma cuestión, abre preguntas, constituye principio del preguntar (pp. 32, 315, 338).

La pregunta no es lo mismo que la duda. Dudar no es bíblico; preguntar sí lo es (p. 371). Contra lo que pretende cierta teología de la palabra de Dios, la biblia en ningún lugar promete al creyente una incuestionada e incuestionable existencia de fe (p. 384). La pregunta, por otro lado, es un terreno común a la fe y a la incredulidad (p. 338). En ella la comunicación se hace posible. También en ella, por eso, tiene su única posibilidad la evangelización, la catequesis, la transmisión del cristianismo (p. 388). La estructura interrogativa de la fe se corresponde con la trascendencia del misterio profesado por el creyente. La realidad de Dios no puede ser positivamente captada con respuestas, sino sólo padecida en la pregunta. El preguntar se manifiesta como espacio teofánico, como lugar de la posible revelación de Dios (p. 366). El propio Cristo viene no con respuestas, sino como quien pone las preguntas: «Christus quaerens». Los enunciados cristológicos contienen una dimensión interrogativa (pp. 376-377). La iglesia no tiene por qué constituir una institución de respuesta. Más bien, al contrario, sólo cuando ella misma se muestre capaz de producir preguntas, tendrá algo que decir (pp. 404-405). Estas son, esquemáticamente, las tesis esenciales de la teología de la pregunta.

La concepción de la fe como comportamiento interrogativo pone límites a la voluntad integradora de Bastian. No toda dogmática es integrable o compatible con una teología de la pregunta. En concreto, no lo es una dogmática de respuestas prefijadas o una teología del imperativo que reduce la fe a un comportamiento de obediencia. La forma en imperativo adoptada por cierta teología de la palabra de Dios o kerigmática (y aquí debe pensarse ejemplarmente en K. Barth) representa el antípoda de una teología en modo interrogativo. Por ahí, la obra de Bastian cobra un intenso cariz polémico frente a las dogmáticas aseverativas e imperativas; y por cierto con una eficaz y convincente crítica, basada en sólidas consideraciones de análisis lingüístico. La obra polemiza también moderadamente con la teología existencial, pero en el fondo su tesis nuclear —la fe como pregunta— estuvo ya anticipada precisamente por los teólogos de la existencia.

En efecto, a la determinación que hace Bastian de la fe por la pregunta cabe encontrarle antecedentes en la hermenéutica teológica postbulmanniana de los años 50. Concretamente, G. Ebeling

ha dicho de Dios que es el nombre de la radical cuestionabilidad humana. Desde dicha suposición obviamente se sigue una teología del preguntar. Por otra parte, a esa determinación de la fe como conducta interrogativa, según la celebró la teología existencial, se le ha hecho también ya la crítica, archivándola como etapa transitoria y en definitiva hoy abandonada (o abandonable) en el lenguaje teologal. A la definición de Dios como pronombre interrogativo y a la pregunta por Dios —observa R. Panikkar— sigue como respuesta la no respuesta del silencio de Dios. Este calla rigurosamente ante la interrogación a él dirigida, y su silencio duradero acaba silenciando y haciendo desaparecer la pregunta en el propio creyente, que se desentiende de la interrogación por Dios y retorna al quehacer de la vida cotidiana. A la teología de la pregunta le sucedería entonces irremisiblemente una teología o, más bien, una antiteología del silencio del Dios.

5

Acaba de apuntarse una posible crítica a la tentativa de Bastián: ¿puede finalmente sostenerse la pregunta por Dios?; ¿o acaba resolviéndose en el silencio que no pregunta por nada? Con eso queda abierto el turno de cuestiones críticas que cabe dirigir a su obra.

Sea claro mi propósito: no se trata de enmendar la plana por anticipado al autor, interfiriendo en sus propuestas otras contrapropuestas mías o quizá algunos criterios autoritariamente sentados por la dogmática oficial. En ediciones de autores protestantes por parte de editoriales católicas es harto frecuente la costumbre de ponerles los puntos sobre las íes por el procedimiento de un prólogo donde la ortodoxia romana habla por alguno de sus portavoces, dictaminando en qué acierta y en qué yerra el protestante en cuestión, quien sale así de antemano descortésmente refutado y manipulado. Quiero dejar bien sentado que no hablo desde ninguna ortodoxia (si acaso, más bien al contrario), y que la cuestión misma de si Bastian enuncia tesis heterodoxas para el catolicismo o para su propia confesión eclesiástica me parece irrelevante e incluso carente de sentido en el presente contexto. Tampoco es lugar

[illegible] [illegible]dades y divergencias personales ante la teología [illegible]. Sin embargo, en orden a favorecer una lec[illegible], sí que cabe citar algunas cuestiones que están objeti[illegible] presentes en el horizonte teológico actual y que condicionan la comprensión y valoración de esa teología. Según se mire, podrían también ser críticas a ella; pero aquí van formuladas como simples preguntas para sensibilizar a ciertas articulaciones donde, a lo peor, el discurso de Bastian corre peligro de verse desarticulado.

El primer punto delicado atañe a la situación y posición desde donde se produce la teología de la pregunta. Han sido autores latinoamericanos quienes con mayor agudeza han levantado esta liebre. Singularmente sensibles ante la geopolítica de las doctrinas teológicas, ellos han tratado de hacer ver cómo las teologías dominantes, en concreto la de la secularización, la de la esperanza (Moltmann) y la política (Metz), son productos de la capa intelectualizada de la burguesía en países centroeuropeos de alto nivel de desarrollo y bienestar, productos peculiares de una tradición cultural idealista que en definitiva desconoce las condiciones reales del trabajo y de la vida social. La teología europea queda así, primeramente, relativizada, desmentida en sus pretensiones de validez universal; pero también, en un segundo momento, desautorizada por carecer del debido rigor en tomar a su cargo una mediación práxica, política y popular que, ella sola, permite una teología no ideológica. Ahora bien, en el libro de Bastian dicha mediación aparece aún más débil que en trabajos, como los de Metz y Moltmann, criticados desde la otra orilla del Atlántico.

Una primera serie de cuestiones a la teología de la pregunta surge así de su confrontación con el enfoque latinoamericano de liberación, y con los supuestos marxianos que éste a menudo asume. ¿Qué peso y primacía debe reconocer el teólogo a la mediación popular, política y práxico-emancipadora? La teología de la pregunta ¿satisface en grado bastante los requisitos de semejante mediación? Y más precisamente: ¿qué género de teología, si es que hay alguno, resulta posible después de Marx? ¿Qué condiciones determinan la reflexión cristiana tras la revolución teórica marxista? ¿Están atendidas tales condiciones en el trabajo de Bastian? O por centrar el debate en una pieza muy concreta: la larga

homilía sobre la gratuidad e inutilidad de la cruz de Cristo, transcrita al final del capítulo 14, con claro propósito de cerrar con broche precioso el bloque de los cuatro anteriores capítulos teológicos, y en la que dice estar ejemplarmente reflejado el fundamento cristológico de la teología de la pregunta, ¿qué sentido real tiene y para quién lo tiene? ¿No es más bien cierto que en sus temas apenas pueden reconocerse sino unos pocos «espíritus selectos» de la Europa desarrollada y hastiada?

El recorrido que Bastian hace por las diferentes disciplinas que contribuyen a aclarar el estatuto de la pregunta, y en general la utilización de las ciencias del hombre por parte del teólogo origina otra serie de cuestiones. En la teología actual, y muy particularmente en este libro, está bien clara la exigencia de asumir los métodos de las ciencias del hombre. Bastante menos clara, en cambio, resulta la naturaleza propia del método teológico. La metodología y epistemología teológica constituye un flanco débil en la teología actual. Quede también formulado en forma interrogativa: el capítulo 11 de esta obra, consagrado a la sistemática teológica de la pregunta, ¿tiene igual consistencia que los capítulos que se acercan a la pregunta por los métodos de las ciencias propiamente dichas? Del estudio teológico-sistemático, bíblico, catequético, homilético (capítulos 11-14), ¿se desprende con nitidez una metodología teológica? El método del teólogo Bastian ¿no parece resolverse en la suma de diferentes métodos científicos extrateológicos? Y si la teología de la pregunta no posee también un método teológico, ¿en qué es teología? Más bien parece quedar en teoría de la pregunta, teoría formalmente científica y aplicada materialmente a las microestructuras interrogativas del lenguaje cristiano.

Por supuesto, muchos teólogos de hoy, y quizá entre ellos Bastian, no retrocederían ante la idea de resolver el discurso teológico en un conjunto de métodos científicos. Por ese camino va, desde luego, la teología crítica inspirada en la escuela de Frankfurt y también el ala no dogmática de teología de la liberación (H. Assmann). Perdería entonces la teología su existencia autónoma para venir a consistir en la suma y síntesis de métodos tomados de la lingüística, de la psicología, de la sociología, de la politología, de la historia, etc., y aplicados al hecho cristiano. La teología de la pregunta ¿acepta o no resolverse en esa suma y

síntesis?; o, todavía, tal vez contra su ánimo y propósito, ¿se resuelve o no en ellas de hecho?; y, si renuncia a la autonomía de un método teológico específico, ¿no sería más correcto decirlo claramente? La lógica del planteamiento analítico de Bastian, ¿no reclama el abandono de la peculiaridad teológica y la consiguiente renuncia, en aras de la claridad, a la palabra misma «teología»?

Con o sin autonomía metodológica respecto a las ciencias humanas, a toda teología que las utiliza se le plantea una esencial cuestión: ¿con qué rigor y extensión asume realmente la ciencia y su crítica?, ¿hasta el final y en todas sus consecuencias?, ¿o sólo en cierta medida y hasta un determinado punto? Y en este último caso, ¿qué criterio o principio autoriza a limitar en su alcance la aplicación de los métodos científicos utilizados?

El teólogo Bastian parece adoptar de buen grado todas las críticas que desde las diferentes metodologías científicas pueden dirigirse a la dogmática. En su libro encontramos afirmaciones bien escandalosas para la dogmática tradicional. Como éstas: que bajo el vocablo «justificación», como en general bajo todas las categorías teológicas, se aloja no un problema teológico permanente, sino más bien una sucesión de respuestas a diferentes problemas pasajeros (p. 91); que sólo quien se atreve a la herejía está capacitado para alcanzar la verdad y que el elemento herético es un rasgo característico de la pregunta teológica (p. 164); que una comunidad adulta únicamente puede realizarse en una iglesia sin padre (p. 174); que Jesús de Nazaret no fue «en sí» mesías o señor, o «Führer», y que a los títulos cristológicos les viene la legitimidad de la pregunta a que responden, del uso a que sirven y, en definitiva, de la aportación del creyente, sin el cual Jesús no es Cristo (pp. 214, 284, 297); que leer la biblia como palabra de Dios es un prejuicio dogmático (p. 243); que para la teoría de la comunicación ciertas palabras, como «espíritu», que gozan de un aura teológica, pertenecen propiamente a la categoría de «ruido», es decir, de sonido no significativo, que no comunica nada (p. 305).

Ahora bien, conforme enuncia la cita de Dahrendorf que abre el capítulo 8, las preguntas son como las revoluciones: quien empieza con ellas, no termina jamás; cada una llama a otra más radical. Si el vocablo «espíritu», en teoría de la comunicación, cae bajo la categoría de puro y simple «ruido», ¿no ocurre otro tanto con el vocablo «Dios»? Si el que Jesús sea Cristo depende a la postre de la fe del creyente, ¿por qué Jesús y no otro?; ¿qué fundamento objetivo hay para asignar hoy títulos cristológicos y trascendentes al hijo de María, y no a Sócrates, a Mahoma o a Gandhi? Está bien la propuesta de una iglesia sin padre. Pero una comunidad sin instancias paternas ¿acaso puede seguir llamándose iglesia? La abolición de la figura paterna ¿no entraña precisamente la imposibilidad de sociedades que se configuren como iglesia? Para no quedarse en fórmula sólo retórica, «iglesia sin padre» ¿no equivale lisa y llanamente a «no iglesia»?

Con esos ejemplos queda indicado el problema en su generalidad. No se ve el criterio que permite aplicar la crítica de la teoría de la comunicación a la palabra «espíritu» y no al nombre «Dios». No se ve cómo la adultez psicosocial del mundo contemporáneo llega a poner en tela de juicio una iglesia con padres y no una iglesia a secas. Y así sucesivamente. Se echa de menos un criterio fundamentado que permita limitar por algún punto los efectos corrosivos y críticos que el método científico produce en los enunciados dogmáticos. O, más lógicamente, es decir, en mejor lógica con el ingreso del método científico en la reflexión teológica, se echa de menos la renuncia a tal criterio, el reconocimiento de que no puede llegar a estar fundamentado y la plena aceptación de que el poder crítico de las ciencias alcanza a todo enunciado dogmático, haciendo imposible una dogmática propiamente dicha y dejando sólo la posibilidad de una teología crítica, no autónoma o consistente en sí misma, sino identificada con los diferentes métodos científicos de análisis del cristianismo. Utilizadas sólo mientras enriquecen a la teología, abandonadas cuando podrían cuestionar los supuestos teológicos nucleares, ¿no quedan las ciencias degradadas a un papel auxiliar y ancilar en cuanto el teólogo las toma?

En Bastian la dogmática está reducida al mínimo, pero está. Aparece casi todo puesto en tela de juicio, mas no todo. Hay pocos dogmas no sujetos a crítica alguna, pero los hay: Dios, Cristo, biblia, iglesia. Este núcleo de afirmaciones aparece sustraído a toda crítica, a toda pregunta. Las cuestiones y objeciones dirigidas

a esos dogmas van sólo a su periferia, no a su centro. Bastian no tiene empacho en decir que las interminables discusiones sobre la justicia de Dios nada más tienen sentido en una sociedad cuyo pensamiento y lenguaje están jurídicamente estructurados (p. 273); y que distinciones bíblicas como Yavé/ídolos pueden resultar a un contemporáneo tan imperceptibles e insignificantes como los cambios luminosos del semáforo a un daltónico (p. 309). Ahora bien, sobre las condiciones sociales y lingüísticas que otorgan sentido no ya a la expresión «justicia de Dios», sino al nombre mismo de «Dios», la teología de la pregunta no formula pregunta alguna. Sobre si el hombre actual se muestra daltónico no sólo ante la oposición Yavé/ídolos, sino también ante la distinción Dios/mundo, tampoco.

En cuanto a su esencia y existencia, no quizás en cuanto a sus posibles nombres o atributos, Dios permanece, pues, dogmática y no críticamente afirmado. Otro tanto sucede con Cristo, la biblia y la iglesia. Resulta sintomático que a propósito de estas realidades aparezcan asertos dogmáticamente establecidos, heterogéneos respecto a la generalidad del discurso de la teología de la pregunta. Así, la afirmación de que el mensaje bíblico contiene un excedente informacional que nunca puede ser plenamente enseñado (p. 460), o el largo elogio de la costumbre eclesiástica e incluso del precepto eclesiástico, bosquejando una apologética de la institución eclesial de cariz intensamente conservador (capítulo 5). La sorprendente aparición de asertos incuestionados dentro de un discurso sobre la cuestionabilidad delata la existencia de reductos dogmáticos.

Resumiendo: a la teología de la pregunta cabe hacerle diferentes especies de cuestiones. Algunas, procedentes del exterior, de supuestos ajenos a los suyos propios: la pregunta teologal, ¿no se resuelve finalmente en silencio?; la teología de la pregunta ¿toma suficientemente en serio la mediación política y práxico-emancipadora de la fe? Otras, desde sus premisas propias: la teología ¿es algo más que la sinopsis de ciencias varias al aplicarse al objeto cristiano?; y tenga o no autonomía con respecto a esas ciencias ¿puede trazar fundadamente en algún punto una barrera infranqueable a la crítica científica de todo aserto dogmático? Desde la perspectiva de una teología íntegramente interrogativa y

crítica, ¿cuál sería el estatuto epistémico de las creencias religiosas y de la teología misma?

No son críticas al notable trabajo de Bastian, sino únicamente cuestiones. El derecho a la crítica se consolida sólo cuando las cuestiones quedan insatisfactoriamente respondidas. Pero aquí no ha querido prejuzgarse que esta obra no responda a satisfacción a ninguna o a algunas de las cuestiones formuladas. Eso, en todo caso, habrá que verlo y decidirlo en sede diferente a la de una presentación antepuesta al libro.

Son cuestiones, sólo cuestiones. A un libro que se presenta él mismo como teoría y teología de la pregunta ¿cómo podríamos acceder sino bien pertrechados de preguntas?

Alfredo Fierro

Noviembre 1974

PROLOGO

Se impone, creo, pensar en el lector. Su hallazgo es ya una parte de nuestra labor creativa. Un lector simpático, pero no necesariamente desprovisto de crítica; un lector ni excesivamente superior, ni tampoco inferior. Un interlocutor que se alegre de que haya otros seres que, como él, vivan sofocados por parecidas cuestiones, un lector que no se irrite si acaso nuestras ideas se entrechocan, ni, si lo sabe mejor, se muestre despreciativo. Un lector, en fin, ni necio, ni frívolo, y con sentido del juego. Y, ante todo, un lector en absoluto rencoroso.

(Max Frisch, *Tagebuch*)

Escrito con el último aliento literario, el prólogo informa al lector de por qué el autor no pudo contenerse —y no se contuvo, en consecuencia— de componer el libro.

Toda publicación científica en el terreno de la teología práctica ha de justificarse hoy ante la pregunta de si se siente capaz de mejorar algo la exactitud de la teoría y la competencia de los métodos. Pues en el supuesto de una respuesta negativa, incluso los lectores más benévolos cesarían en su interés, y con toda justeza. Esta es la razón de que hoy no haya trabajo teológico que escape a una oportuna polémica dentro de unos límites equilibrados.

Infiérese de ello que este libro tiene ante la vista algunos objetivos claramente perceptibles:

- *una hermenéutica o teoría de la comunicación cercana a la realidad y sensible a las objeciones;*
- *una preocupación dialogal con las diversas ciencias no teológicas que tratan de la comunicación;*
- *una teología práctica política, que no deje en manos de los historiadores la fijación de las experiencias del Tercer Reich y de la segunda guerra mundial y sus consecuencias.*

He escrito, pues, este libro bajo los presupuestos siguientes:

1. En los escritos teóricos de B. Brecht, así como en los de F. Dürrenmatt, M. Frisch, E. Ionesco y otros, se encuentran perspectivas iluminadoras, que sólo con un evidente daño dejará de lado el teólogo.

2. He intentado provocar el diálogo objetivo con autores no teológicos, con citas entresacadas de la literatura de su especialidad.

3. Porque yo no sé lo que es un «acontecimiento salvífico» —aún no he vivido ninguno—, pero, en cambio, sí sé muy bien, como todos mis contemporáneos, qué son los «acontecimientos catastróficos» y cómo actúan, me he esforzado en reflexionar teológicamente sobre algunas encarnaciones del mal en la historia alemana más moderna. Quizás por caminos indirectos sobre la categoría de «no-perdición» sea posible divisar de nuevo la salvación periclitada.

4. Un libro que temáticamente se compromete a la pregunta y al preguntar ha de poder permitirse el lujo de plantear más preguntas de las que el autor esté en condiciones de contestar.

5. Anteriores trabajos míos, que había iniciado en algunos artículos y publicaciones, han sido insertados y continuados aquí.

El manuscrito se concluyó en agosto de 1968.

H.-D. Bastian

1 *Siempre la pregunta*

Pregunta siempre: ¿cómo aprender?

(B. Brecht, *Me - ti*)

El hombre, en cuanto ser que pregunta, está en el centro de esta discusión teológica. Sin embargo, no es mi intención ofrecer aquí una contribución a la antropología, sino fundamentar una didáctica teológica. El tema se presenta hoy con una parecida actualidad y dificultad. En la discusión pedagógica, en manera alguna se ha aclarado la cuestión de la didáctica, al contrario, esta discusión está en plena ebullición. Existen, ciertamente, aproximaciones pedagógico-religiosas a ésta o a aquella concepción, pero no hay por qué continuarlas aquí. Nuestro esfuerzo, a la postre, no se orienta inmediatamente a la enseñanza, a los problemas de formación o de preocupaciones semejantes en el terreno de la educación de la juventud. Esta reserva nuestra tiene diversas motivaciones.

En primer lugar, porque tememos una contracción de la perspectiva extraña a los hechos, si, desde ahora mismo, se limita la cuestión didáctica a la enseñanza y a la forma de organización de los estudios. Quien acepta las modernas teorías del aprendizaje, entendiéndolo como una modificación del comportamiento producida por determinados factores, no dejará de ampliar su

perspectiva. El hombre aprende desde las primeras horas de su vida hasta las últimas. Hay fases que son más propicias a este proceso discente y otras que lo son menos, pero nunca el aprender es imposible e innecesario al hombre. En nuestras latitudes, el aprender está organizado e institucionalizado en escuelas y universidades, pero sería temerario limitar su eficacia a sólo eso. Precisamente, en un tiempo como el nuestro, de bruscas transformaciones espirituales, la conducta de muchos hombres se ve afectada permanentemente, y casi diariamente, por los condicionamientos de un nuevo aprender. Una realidad en rápida transformación genera un tipo de hombre que se adapta a las nuevas realidades con flexibilidad discente. Conocimientos de esta especie, aquí sólo señalados a grandes rasgos, catapultan al mundo pedagógico tradicional de sus trillados presupuestos. La teoría pedagógica del aprender no cabe circunscribirla ni a la escuela ni a la enseñanza juvenil. Debería hacerse cargo de los cambios todos de comportamiento que sean pedagógicamente relevantes. Ahora bien, la elección no es libre para la didáctica. Deber suyo será el reflejar cómo y dónde ciertos estados de cosas han de ser proporcionados didácticamente, bien sea de una manera funcional, o bien intencionalmente. Dimensiones didácticas cabe encontrarlas hoy en la publicística de los medios de comunicación, en la propaganda y en casi todos los portadores de información lingüística, a los cuales se adscribe, entre otros, la enseñanza.

En segundo lugar, la indagación de los citados fenómenos es imprescindible, tanto para los pedagogos como para los teólogos. El pedagogo no puede pasar por alto que el problema del «homo educandus» se le viene encima con un empuje antes nunca sospechado y comportando una desusada importancia. El teólogo debe tener en cuenta que en la confrontación de la predicación bíblica con el hombre —quiérase o no— se operan modificaciones de comportamiento que hay que interpretar como procesos de aprendizaje y que, consiguientemente, también hay que contestar desde esa perspectiva. Naturalmente, también lo inverso es válido: allí donde no se han realizado las modificaciones necesarias, y se obstaculiza, y bloquea, y elimina el proceso discente, se impone postular su planteamiento pedagógico-teológico. La investigación pedagógico-religiosa del presente está

a muchas millas de constituir un apropiado interlocutor de la moderna teoría del aprendizaje. Con demasiada frecuencia sus proyectos están concebidos aún de una manera institucional, enfocados, por tanto, al adoctrinamiento eclesiástico o a la enseñanza de la religión en las escuelas. El hecho de que la iglesia enseñe aquí conscientemente, no excluye, empero, que en otros muchos lugares —en la predicación, en las comunicaciones eclesiásticas, en los «Kirchentage»*, etc.— enseñe igualmente sin, por supuesto, aportar aquí una conciencia teológica. Nuestra orientación a la pregunta está formalmente enfocada a lo funcional, no a lo institucional. Nos interesan todas las coyunturas en las que se desenvuelven procesos discentes con relevancia eclesiástica, hágase o no con intención. Preguntamos no por el contenido de la doctrina eclesiástica, sino por las condiciones en que se realiza la comunicación del hombre con la predicación, al encontrarla como discente, como un ser, por tanto, que modifica su conducta en vista de las experiencias realizadas.

Excluiremos, por método, la perspectiva de la enseñanza y otras formas docentes. Nos parece necesario diferenciar en la teología práctica, tal como se hace en la física, entre macrosituaciones y microsituaciones. Caracterizamos como macrosituaciones todos los datos que cabe acopiar a base de observaciones macroestructurales. En la didáctica, por ejemplo, pertenecerían a esta clase los datos sobre el objeto docente, los medios de enseñanza, los métodos, etc. Macrosituaciones del lenguaje eclesiástico son la predicación, las eventualidades, la publicística eclesiástica, etc. Para precisar las microsituaciones de una comunicación, se debería saber qué unidades mínimas la estructuran, dónde tienen su «Sitz-im-Leben», y cómo funcionan. Es manifiesto que una misma macrosituación puede ser realizada por una infinidad de situaciones diferentes entre sí. Al igual que el físico es capaz de calcular la cantidad de microsituaciones diferentes pertenecientes a una macrosituación, Friedrich Winnefeld[1] ha investigado el campo pedagógico en sus unidades mínimas de contacto, determinando los factores de la enseñanza.

* Reuniones, en plan nacional, de los cristianos evangélicos alemanes (NT)

1 F. Winnefeld, *Pädagogischer Kontakt und pädagogisches Feld.* Beiträge zur pädagogischen Psychologie, 1967[4], 69.

Diferencia este autor 60 principales formas del proceso docente de contacto, que realizan su papel en el proceso discente en una jerarquía cuantitativa diversa. Y aunque si bien no existen resultados semejantes de investigación en el terreno de la predicación, la conferencia, el lenguaje casual, etc., cabe sospechar que la diversidad de las posibles microsituaciones no es tan grande en estas macrosituaciones como en la enseñanza.

Nuestro punto de partida en el camino por fundamentar una didáctica teológica se orienta, pues, directamente, a una microsituación teorético-comunicativa que cabe encontrar en casi todas las macrosituaciones del lenguaje humano, y cuya trascendencia para la conducta discente del hombre es indudable. Vamos a investigar la estructura y la función de la pregunta y del preguntar. No es necesaria una verificación precisa para darse cuenta de que la enseñanza y el aprendizaje están íntimamente ligados con la pregunta en una forma que habrá que examinar. Además, en la enseñanza eclesiástica la pregunta está aclimatada desde muy antiguo. No ya sólo los clásicos catecismos del siglo XVI están concebidos en forma de preguntas y respuestas, sino que el origen histórico de éstos —la instrucción oral preparatoria para el bautismo— está impregnado de actos interrogativos. Por sobre eso, apenas cabría encontrar una macrosituación del lenguaje eclesiástico en la que no estuviese inscrita la pregunta, aunque sólo fuese como fórmula retórica. Nuestra tesis de partida cabe, pues, formularla así: la pregunta es una microsituación teorético-comunicativa de relevancia didáctica. Allí donde se actualizan las preguntas, no cabe excluir la posibilidad de que ocurran procesos discentes. Incluso macrosituaciones que nada tienen que ver directamente con la enseñanza o el adoctrinamiento, con la introducción de la pregunta comportan fenómenos didácticos a los que hay que pasar revista.

Importa ahora dilucidar el problema de los métodos. En la investigación tradicional existe una preocupación filosófica y pedagógica por la pregunta. La primera inquiere su esencia, a la segunda le preocupa su importancia para la enseñanza. Ambas posturas nos resultan insatisfactorias. La discusión en torno a la pregunta pedagógica pasa por alto, con una evidente falta de perspectiva, que los hombres también se preocupan de preguntar

antes, en y después de la enseñanza. La interpretación filosófica de esencia, empero, especula harto alegremente sobre espacios etéreos. Apenas le preocupa al investigador de esencias el hecho de si quien pregunta es joven o viejo, si son grupos sociales o individuos particulares, o si la pregunta tiene relaciones somáticas o políticas. A nosotros nos importa menos qué es la pregunta según su esencia, cuanto qué es lo que produce en su vivida cotidianidad. No nos preocupa saber qué es el preguntar humano según su esencia, sino cómo funciona. Es nuestro enfoque, pues, declaradamente empírico. La inmediatez de las ciencias naturales y de la técnica, más que mortificante, nos parece beneficiosa y necesaria.[2] El hecho de que analicemos la pregunta como una manera de comportamiento empleada por el hombre en muchas situaciones, no debería, sin embargo, hacernos desistir de la discusión en torno a si también los animales preguntan, y de si determinadas máquinas simulan preguntas y pueden resolver problemas.

Summa summarum· una didáctica teológica no cabe circunscribirla hoy al dominio teológico y pedagógico. Ha pasado ya la época en que determinadas geografías podían ser acotadas como reservas de ciencias particulares. Una didáctica teológica que sólo se dedicase a problemas teológicos y pedagógicos sería un fatal espejismo. El leitmotiv «aprender y preguntar» nos conduce de un extremo a otro de dominios muy diversos de investigación. Consecuentemente, sus contribuciones y resultados deben ser atendidos, sondeados y elaborados. Es ineludible que, en ocasiones, aportemos citas detalladas, con lo que se evidenciará que la teología únicamente adquiere tensión, cuando se decide a salir de sí misma. La ropa de andar por casa del vocabulario teológico profesional —palabra de Dios, predicación, acontecimiento salvífico, etc.—, o bien la evitaremos en absoluto, o la combinaremos con factores no teológicos.

Finalmente, también el dominio precientífico es merecedor de nuestra atención. Con ejemplos seleccionados, provenientes de

[2] Para la cuestión de los métodos en la teología práctica, cf. H. D. Bastian, *Vom Wort zu den Wörtern.* K. Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie: EvTh 28 (1968) 25 ss

documentos contemporáneos, así como de obras artísticas del dominio literario, se evidenciará cuán comprehensivamente determina el preguntar la realidad del hombre. Para resolver satisfactoriamente nuestro problema habría propiamente que aprehender y examinar todas las situaciones de preguntas reales y todas las imaginables. Pero esto es una empresa imposible. Nos atendremos, pues, a ejemplares modélicos.

Importa afirmar que no sólo pregunta el individuo, ni sólo él contesta, tal como superficialmente admitieron ciertos observadores deformados idealísticamente. También el grupo es capaz de preguntas y de respuestas. De ahí que nuestro problema adquiera perfiles sociológicos y políticos. Como se mostrará, la ligazón de pregunta y respuesta cumple un específico papel en el orbe operativo de lo político. Y los sistemas políticos se configuran según el modo de su manejo. Para la teología práctica, estos aspectos son precisamente productivos, por cuanto se sumerge harto gustosamente en la hermenéutica contemplativa de lo singular. La pregunta, por tanto, puede convertirse en algo político. Pero no por ello cesa de ser algo humano. Teológicamente hablando, tan relevante es en un caso como en otro.

Desde un punto de vista metodológico, debemos hacer aquí una aclaración. Tradicionalmente, la teología se viene ocupando, en primer lugar, de sus propios asuntos, de la predicación por ejemplo, extendiendo luego estas realidades, en un segundo asalto, a las dimensiones de la praxis. Nosotros procederemos a la inversa: en primer lugar, discutiremos el campo de actuación de la praxis, luego preguntaremos por sus dimensiones teológicas. Tradicionalmente, la praxis es una dimensión de lo teológico; para nosotros, en cambio, sería lo *teológico una dimensión de la praxis.* El viraje indicado lo exige el propio tema. No hay preguntas teológicas en sí. El teólogo que pregunta madura un comportamiento que también dominan otros científicos. El cristiano que pregunta hace algo que también hacen los no cristianos. ¿Es la fe una actitud de respuesta o de pregunta? El preguntar, ¿significa impugnación y duda, o, más bien, una certidumbre? La enseñanza eclesiástica, ¿cabe interpretarla como sistema de respuestas, o como impulso de preguntas? ¿Quién pregunta aquí propiamente a quién? ¿Consiste la comunidad cristiana en respuestas comunes,

en preguntas comunes, o en ambas a dos? Semejantes cuestiones rozan los fundamentos de una didáctica teológica. Son constitutivas para la enseñanza eclesiástica en todas sus formas y en otras muchas más cosas. La didáctica teológica afecta funcionalmente a todas las formas de actuación de la praxis eclesiástica que son relevantes para los procesos de la enseñanza y del aprendizaje. La microsituación de la pregunta es constituyente de todos ellos.

No es nada nuevo que la didáctica y la hermenéutica estén en mutuo contacto. Toda contribución a la didáctica teológica afecta también objetivamente a la hermenéutica teológica. La microestructura de la pregunta es una categoría fundamental de la enseñanza y, al mismo tiempo, del comprender. El preguntar remite a su conexión con una comunidad de entendimiento. Forma parte de ésta la comunidad lingüística, que desde luego nos debe ocupar, al ser la pregunta una función del lenguaje humano; pero también otras comunidades utilizan la capacidad de pregunta del hombre, al abastecerlo de información. El tan importante concepto de información, utilizado en la cibernética, nos permite nuevas perspectivas. El preguntar cabe definirlo como un tipo de comportamiento que aguarda información. Por cuanto determinadas situaciones sólo son accesibles a la experiencia humana al ser aclaradas por informaciones, deberán éstas o bien estar disponibles, o bien ser entregadas cuando se requieran.

Los números de los cantos del himnario posibilitan una orientación al feligrés, y la liturgia transmite signos para hacer esto o aquello otro, así como los anuncios efectuados después de la predicación le deparan otras informaciones. Tropezamos aquí con un problema clave de didáctica. El culto divino está orientado, como cualquier otra comunidad de comprensión, a que el individuo reciba una información por medio de signos inteligibles. Si, por cualquier circunstancia, esta información no funcionase —por ejemplo, en los niños, incapaces de descifrar un signo— aparecería una desorientación que, finalmente, habría de conducir a que aquel que reclama en vano informaciones, es decir, que pregunta, pierda el contacto con la situación y con la comunidad. Semejantes comunidades de comprensión se encuentran en la familia, en la política, en la economía y en la industria. Incluso los números de los zapatos cumplen un papel hermenéutico por su relación

entre productor y consumidor, para lo que, por lo demás, como luego veremos, existen acabados paralelos teológicos.

Con la abundancia de sus papeles sociales, el hombre moderno se halla inmerso en más comunidades de comprensión de lo que jamás antes de él lo estuvieron sus antepasados. Muchos sistemas de señales piden ser conocidos y dominados. Todos cuentan con su capacidad para exigir informaciones allí donde le falla la orientación, para preguntar donde la situación lo exija. La didáctica teológica no puede prescindir de esta realidad, si no quiere verse neutralizada.

El moderno tráfico de carretera constituye una ejemplar situación del hombre de nuestros días, situado en el campo de fuerzas de una complicada comunidad de comprensión. Este ejemplo implica casi todas las categorías que el didáctico necesita para analizar un proceso enseñante-discente. Todo conductor ha de disponer de conocimientos sobre la regulación del tráfico por carretera, y, al mismo tiempo, mantener constantemente a punto determinadas respuestas. Hay que automatizar y habituarse a una enorme cantidad de habilidades manuales. A la postre, se verá de continuo enfrentado a situaciones que exigirán de él rápidas y correctas decisiones. Para arbitrarlas, deberá reclamar informaciones, elaborarlas y transmitirlas. En un cambio ininterrumpido de respuesta y pregunta, de reglamentación y decisión, transcurre un proceso cuyas microsituaciones varían incesantemente. A primera vista, el hecho de la circulación en la autopista pudiera parecer una extremosa y caprichosa comparación con la enseñanza o con el culto divino. Pero tanto aquí como allí tenemos que vérnoslas con macrosituaciones que en una consideración hermenéutica hay que situar como comunidades de comprensión. Pese a que puedan ser muy diferentes en estructura, complexión y forma, su carácter común como comunidad de comprensión se realiza en cada caso a través de las microsituaciones de pregunta y respuesta.

Desde un punto de vista didáctico, sólo es posible determinar satisfactoriamente el papel del alumno en el proceso de aprendizaje, si, al mismo tiempo, se contemplan la pluralidad de los otros papeles en otras comunidades de comprensión. El hombre, en cuanto interlocutor, partícipe en el tráfico, telespectador, radioyente, lector de periódicos, usuario del teléfono, contemplador de anuncios, amante de los discos, consumidor, etc., está ejercitado en realizar muy diferentes macrosituaciones con muchas otras microsituaciones diferentes entre sí, pero siempre con preguntas y respuestas.

Si son correctas nuestras suposiciones respecto a la significación constitutiva del comportamiento de la pregunta, también será válida entonces una perspectiva histórica aplicada a esta temática. Hay una historia de la pregunta y del preguntar. Aunque sus inicios desaparezcan en la penumbra del origen del lenguaje, existen épocas y personas que aparecen claramente perfiladas ante nuestra vista. La lista de grandes preguntadores va desde Sócrates hasta Bertolt Brecht. En ella se cuentan, no sólo filósofos, sino también teólogos, poetas y científicos. Hay épocas históricas guiadas más bien por las preguntas; otras, en cambio, por las respuestas.

Estos problemas históricos sólo es posible aquí enumerarlos, pero no desarrollarlos con algún detalle, pues nos falta para eso espacio y también competencia. De todos modos, es útil ver algún que otro punto trigonométrico en el paisaje. En dos lugares, no obstante, se impone una más exacta medición: en la tradición bíblica y en la judía. La historia de la pregunta alienta tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Para la didáctica teológica hay aquí una mina abierta. Los salmos de lamentación y el libro de Job, las llamadas parábolas interrogativas y la historia redaccional de los evangelios presentan en movimiento la microsituación de la pregunta. Del Antiguo Testamento sale una línea hacia la teología judía. El Talmud abre a toda didáctica teológica una alta escuela en el problema de la pregunta. En general, cabe afirmar sin exageraciones que la didáctica teológica es tan sólo un diletantismo penoso mientras ignora cómo primariamente se transmitió y «anunció» la fe de Israel a través de los siglos.

Es sabido que hoy los problemas de la escatología se debaten bajo una nueva perspectiva. Resta por ver si convence nuestra tesis de que la escatología y la didáctica se tocan en la cuestión de la pregunta. En todo caso, el tema de la escatología se con-

densa empíricamente en la pregunta. No es casual que el lenguaje señale ese estado de cosas utilizando la expresión de «cuestiones últimas». Se analizan aquí algunos importantes documentos recientes. ¿En qué momentos de su vida se plantea y percibe el hombre las cuestiones últimas? ¿Qué apreciación teológica merecen éstas? Nuestro siglo ha desarrollado visiblemente el temible rito de poner totalmente en cuestión tanto los grupos sociales como las relaciones humanas más básicas. ¿Qué es lo que se oculta tras los discursos sobre la cuestión judía, la cuestión racial, la cuestión demográfica en éste o en aquel país? Evidentemente, acontece aquí algo que no sería factible sin la potencia interrogativa del hombre. ¿Qué realiza la pregunta, cuando descarga del todo su capacidad sobre un ámbito determinado? ¿Puede el hombre cuestionar tan radicalmente a otro hombre, tal como lo puede hacer frente a otros objetos? ¿Dónde y cómo discurren las fronteras del preguntar, y, ante todo, las trazadas por medio de la comprensión o de la negación?

Cuanto más nos ocupe la microsituación didáctica de la pregunta, tanto más ganaremos un conocimiento que hace unos decenios sólo era propio del científico de la naturaleza. El mundo de las microsituaciones no parece sólo ser más complicado que el de las macrosituaciones; también es más rico en energías y en peligros. El potencial energético de la pregunta no es menor que el que pueda desarrollar el átomo de hidrógeno. Presumiblemente, incluso más peligroso, puesto que cualquier diletante tiene la posibilidad de liberar ingenuamente la capacidad de pregunta en las relaciones interhumanas. Cuando se piensa que hoy se ocupan institucionalmente de la pregunta grupos enteros de profesionales, uno siente oleadas de temor y miedo a la vista de semejante desparpajo ingenuo. Y es que no son ya sólo los maestros quienes preguntan. Preguntan también los jueces, preguntan los policías, preguntan los políticos, preguntan los médicos, preguntan los periodistas. Y es el caso que ninguno de los citados pregunta como pudiera hacerlo el presentador de un concurso de pasatiempo en la televisión, es decir, como juego y en plan de broma. Ocurre que cuando los hombres son afectados por las preguntas, la realidad varía, el mundo se pone en movimiento. Motivo de burla y de desprecio sería para el teólogo el ministerio de «servidor de la palabra», si se permitiese con la pregunta un contacto ingenuo y falto de escrúpulos.

Sólo en los últimos capítulos hace un viraje nuestro trabajo para marchar tras las huellas de la teología práctica tradicional. Aquí procederemos a hacer una revisión catequética y homilética de qué es lo que significa la pregunta en la enseñanza y en la predicación. Con todo, no abandonaremos tampoco aquí el aspecto microdidáctico. La enseñanza y el sermón se realizan no sólo desde la pregunta y la respuesta. Pero nuestro asidero en la búsqueda de los fundamentos de una didáctica teológica debe pagar la ganancia de los conocimientos microestructurales con la renuncia metódica a los resultados macroestructurales. También para este fenómeno existen paralelos científico-naturales.

No se nos escapa, ciertamente, que con este intento de una didáctica teológica rompemos con la «universitas» del sistema mental teológico. Ocurre esto no por coquetería, ni por afán de originalidad, sino por imposición de las circunstancias teórico-científicas. Naturalmente, resulta chocante, para la teología, por citar un caso extremo, el interrumpir su plática sobre la interpretación de la biblia o la predicación de la palabra, haciendo retozar en su cuarto los curiosos animales de los investigadores conductistas y manifestar por éstos su interés teológico. Pero a la didáctica teológica no le queda aquí ninguna otra opción. O se abre al diálogo con todos los que realizan aportaciones esenciales en la investigación de los procesos docente-discentes, o fracasa ante sus actuales obligaciones.

No hace mucho escribía la filósofo S. K. Langer:

> Pero la teología, que aun con su mejor voluntad no pudo someterse a los métodos científicos, fue expulsada, del todo, de la arena espiritual, refugiándose en las solitarias bibliotecas de sus seminarios.[3]

Quizás sea posible cultivar allí la catequética y la homilética (en el caso de practicarlas tradicionalmente), pero esto no es

[3] S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege.* Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, 1965, 25.

posible por lo que respecta a una didáctica teológica. Quien haya declarado agotada a la biblia por el empleo de métodos exegéticos, sistemáticos, catequéticos y homiléticos, tendrá que abandonar la suposición de que la teología práctica cae dentro del sistema de la ciencia contemporánea. Una teología que, entre otras cosas, también impulsa la didáctica, ha abierto ya las puertas de la biblioteca teológica de los seminarios.

2 *Filosofía de la pregunta*

> Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience.
>
> (J. P. Sartre, *L'être et le néant*)

En la introducción a la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* de Kant, nos tropezamos con la siguiente proposición:

> La razón humana tiene su peculiar destino en una propiedad de sus conocimientos: es decir, que es importunada por preguntas que no puede rechazar, pues le vienen impuestas por la naturaleza misma de la razón, lo que no es óbice para que no pueda contestarlas, ya que sobrepasan la entera capacidad de la razón humana.[1]

Pese a que aún no se ha dado un filosofar sin la elemental cooperación de la pregunta, y, presumiblemente, la filosofía sería impracticable sin la virtualidad del preguntar, sin embargo, sólo en la crítica de Kant, relativamente tarde, por tanto, fue elevada aquélla a categoría temática del conocimiento filosófico.[2]

De todas formas, aún en nuestra época, H. Rombach inicia su estudio fundamental *Über Ursprung und Wesen der Frage*

[1] I Kant, *Kritik der reinen Vernunf,* edición de R. Schmidt, 1965, 5. (Edición española: *Crítica de la razón pura.* Estética trascendental y analítica trascendental Losada, Buenos Aires 1943[2]. Salvo indicación en contrario, la traducción de los textos cuyas obras existan en castellano, ha sido realizada directamente por mí. NT)

[2] Para la historia filosófica de la pregunta, cf. K. Heinrich, *Versuch über das Fragen und die Frage.* Diss Masch, Berlín 1952, 15 ss.

(«Sobre el origen y la esencia de la pregunta»),[3] con la siguiente observación introductoria:

> Qué es lo que, según su esencia, sea una pregunta, no parece necesitar de investigación alguna especial. La pregunta es el fenómeno más natural... La pregunta es de una incidentalidad tal, que, precisamente cuando parece alcanzar su objetivo, amenaza diluirse. Pues ocurre que, con su respuesta y con la transmisión del conocimiento por ella intentado, queda, al mismo tiempo, destruida como pregunta. Apenas hay algo más evidente que el preguntar. Ninguna dificultad existe en su manejo; todo el mundo es capaz de preguntar, nadie necesita de un previo aprendizaje.

Esta reserva filosófica a tematizar el problema de la pregunta es tanto más llamativo cuanto que ya en los albores de la filosofía occidental se descubrió y utilizó la pregunta como puerta de acceso a la sabiduría. El «locus classicus» está representado por el *Menón,* de Platón,[4] en el que Sócrates propone al esclavo ignorante un problema matemático y, con la ayuda de la pregunta reveladora, aboca a su solución. «Por tanto, no alcanza el saber por medio de la instrucción, sino por el simple preguntar, y, de todos modos, adquiere la ciencia por sí mismo».[5] El manantial de la pregunta es, para Sócrates, la aporía, un específico de la existencia humana. La aporía está entre el saber y el no saber, entre la sapiencia y la nesciencia, una conciencia de los problemas con dos elementos. En el concierto dialéctico de los dos polos, el preguntar se activa como búsqueda de la verdad. Se entabla un diálogo que, por medio de preguntas inquisitivas, separa todo saber aparencial. Pareja exhibición de la antinomia es el núcleo del método elénquico. El «elenchos» (ἔλεγχος), como elemento metódico en los primeros *Diálogos* de Platón, deja expedito el camino para la verdad. La pregunta socrática es filosófica y pedagógica al mismo tiempo. Apela a la libertad del interlocutor para que se ponga a la búsqueda y respete el conocimiento como la obra espontánea y propia del discente.

[3] H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage,* en *Symposion III,* 1952, 139.

[4] Interpretación en H. Rombach, *o. c.,* 170 ss.

[5] Platón, *Menon oder über die Tugend,* edición de O. Apelt, 1951, 47. (*Obras completas.* Aguilar, Madrid 1972[2]).

> El preguntar socrático empalma, en cada caso, con un preconcepto natural; valiéndose de agudas interrogaciones, obliga a un rendimiento de cuentas, señala las contradicciones y despierta el afán por el saber por medio de la aporía.[6]

La pregunta socrática convoca al espíritu del hombre a sí mismo, a la rememoración (anámnesis) de lo verdadero y de lo bueno, inaccesibles, en absoluto, a la abstracta conceptualidad, y sí sólo a la intervención reveladora.

Desde Sócrates, el preguntar tiene una validez categorial de conocimiento «sui generis», irremplazable en el proceso de la investigación e indisputable en el diálogo docente. Si Platón y Aristóteles ponen el inicio del filosofar en el asombro, es una gedeonada afirmar que la pregunta es un «asombro formulado», preciso y filosóficamente exacto. F. Löw, que lo cita, lo contradice, y apunta: «En el asombro no hay respuesta alguna; un asombro profundo no es, de por sí, una profunda pregunta».[7] Pero, cabalmente, el asombro platónico no es un efecto sordo, sino que se articula en el preguntar.

En el libro octavo de los *Tópicos* hace Aristóteles un primer intento por diferenciar el papel de la pregunta en la investigación y en la enseñanza.

> En primer lugar, dice, hay que preguntar para adquirir un punto de vista al que atenerse; en segundo lugar, hay que descomponer esto en preguntas y ordenarlo debidamente para uno mismo; y, en tercer lugar, se debe expresar esto, finalmente, por otra cosa. Hasta el hallazgo del punto de vista, corren parejos el proceder de la ciencia y el del diálogo docente. Por el contrario, es característico de este diálogo docente la división en preguntas y su ordenación, porque en él hay que tener siempre en cuenta al interlocutor, mientras que esto nada le importa al filósofo —que sólo discurre para sí— con tal de que sea verdadero y conocido todo lo que presupone su conclusión, incluso sin que lo admita un interlocutor, por cuanto guarda relación con el punto de partida y hay que prever las conclusiones. El filósofo quizás tan sólo esté apasionado porque sus

[6] B. Waldenfels, *Das sokratische Fragen.* Aporie, Elenchos, Anamnesis, 1961, 121; cf. U. Hölscher, *Anfängliches Fragen.* Studien zur frühen griechischen Philosophie, 1968.

[7] F. Löw, *Logik der Frage:* Archiv f. d. gesamte Psychologie 66 (1928) 434.

tesis alcancen la máxima transparencia y coherencia, pues la conclusión científica necesita de semejantes puntos de partida.[8]

Aristóteles analiza aquí la función investigadora y la función docente de la pregunta y aboca a un importante conocimiento para la didáctica: la investigación está primariamente referida al objeto, mientras que la enseñanza comporta tanto una relación objetiva, como, asimismo, otra al interlocutor. El didáctico trabaja con una doble responsabilidad: en relación a la verdad de la cosa —asemejándose en esto al investigador— y respecto al aprendiz con quien efectúa el diálogo docente. La pregunta investigadora referida al objeto tiene en común con la pregunta pedagógica docente el «terminus a quo», pero no el «terminus ad quem». Por heurística, el investigador separa las cuestiones docentes. ¿Quiere esto decir que escapa, pues, a lo didáctico? Pero es el caso que también sus tesis deben estructurarse en forma evidente y coherente, es decir, didácticamente. El problema de la mediación se da tanto en la pregunta de investigación como en la de la enseñanza, aunque con diferente énfasis. La verdad «para mí» ha de ser también, al mismo tiempo, verdad «para otros», por lo que no puede renunciar, por tanto, a la transparencia, etc. La dimensión didáctica no es un injerto, sino que es inmanente al acto de preguntar. El diálogo docente realiza explícitamente esto al desencadenar la lucha por la verdad.

> En la lucha intelectual, el que pregunta ha de estar allí como un atacante en activo, mientras que al que contesta no habría de pasársele una.[9]

La filosofía y la pedagogía del siglo XIX tratan de la pregunta en la lógica, situándola en el capítulo «De los juicios». Este es el proceder, por ejemplo, de J. F. Herbart,[10], y así lo definen los manuales al uso. «La pregunta es una proposición completa, pero es un juicio incompleto», se dice en Rein.[11] «La pregunta

[8] Aristóteles, *Topik*, edición de P. Gohlke, 1952: Buch VIII, 155 b.

[9] Aristóteles, *o. c.*, 159 a.

[10] J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, en *Werke*, edición de K. Kehrbach/O. Flügel, 4, 1964, par. 52 ss.

[11] O. Foltz, *Frage im Unterricht*, en W. Rein, *Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik*, II, 1904², 953.

es un juicio incompleto en una proposición completa», se lee en Roloff.[12] Esta concepción adquiere perfiles filosóficos por obra de los profesores de Marburg, Cohen y Natorp. H. Cohen se acerca a la pregunta desde la lógica del conocimiento. Aspiración de ésta es la suprema claridad del concepto. Por eso la pregunta es:

> la palanca del origen... Está en el comienzo del conocimiento. El efecto propio de su actividad es el asombro. Ya el mismo Platón pone en el asombro el inicio de la filosofía. Por tanto, la pregunta es la base fundamental del juicio, se podría decir que es la piedra angular en la fundamentación.[13]

El concepto ha de ser siempre algo vivo, abierto, inacabado. Por eso es él una unidad de pregunta y de respuesta, aunque en lo fundamental, pregunta, ya que incluso la respuesta contenida en él ha de desplegarse en nuevas preguntas. Cohen ilustra la infinitud del proceso intelectual con la infinita obligación del preguntar, representando de este modo la lógica del verdadero conocimiento.

A la distancia de medio siglo, no cabe desconcertarse por la nomenclatura de tipo científico. De hecho, se trata de problemas hermenéuticos, de procesos de pensamiento que son procesos de comprensión. Exactamente así es como explica P. Natorp este estado de cosas:

> «Comprender» no habrá de significar ya en lo sucesivo una suspensión del pensamiento, sino, al contrario, reducir a movimiento cualquier aparente quietud. «Me quedé de una pieza», dice el habla popular, para expresar que ya no se entiende nada. Ocurre, pues, que hasta ésta tiene conciencia del hecho de que el entendimiento significa movimiento, y el reposo no-comprensión.[14]

También para Natorp pensamiento y pregunta se interpretan recíprocamente. Unión y distinción son actos fundamentales del pensar. Pero el pensamiento lleva últimamente a la unidad. Pone

[12] J. B. Seidenberger, *Frage und Antwort im Unterricht*, en E. M. Roloff, *Lexikon der Pädagogik*, II, 1921, 18.

[13] H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, 1902, 69; cf. 326.

[14] P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910, 14.

el ser. Y toda pregunta por un ser que no fuere puesta en el pensamiento, carecería de sentido. De ahí que la pregunta por los presupuestos de la pregunta misma parezca un absurdo. «No se puede preguntar cuerdamente: ¿por qué, pues, hay un por qué? ¿Por qué, en suma, la pregunta?».[15] Natorp asigna a la pregunta otro cometido —no el de devorarse narcisistamente sin esperanza de éxito.

> Pues preguntar significa querer unir en el pensamiento lo que de otro modo habría de estar viviseccionado; significa buscar y exigir conexión, una conexión, por tanto, de la que siempre se presupone existente en sí. Se presupone como existente, porque no se puede pensar sin presuponer lo que, en suma, constituye el sentido del pensamiento.[16]

La discusión filosófica más reciente practica ahora exactamente aquello que Natorp recelaba, temiendo una absurdidad. Es decir, plantea preguntas al preguntar. El problema ha empezado a dejar de ser un problema lógico, para convertirse en ontológico. Rombach, por ejemplo, no inquiere la causa, sino la esencia y el origen de la pregunta. Su cotidiana función de dirigirse a estados de cosas y objetos, más que clarificar, enmascara. Se impone analizar sus propias leyes evolutivas. Rombach distingue tres diferentes modos de pregunta:

> 1. La interpelación en un contexto interhumano.—2. La pregunta de investigación al ente mismo.—3. La pregunta de decisión sobre la totalidad del ser (Dasein).[17]

La interpelación aspira al conocimiento, pertenece a la comunicación y apunta al diálogo. «Alguien pregunta a alguien», esta es la forma originaria de la pregunta».[18] Las preguntas dialogales no están impregnadas por la estructura sujeto-objeto. No apuntan estas preguntas a las cosas. Pasando por alto los hechos, se dirigen a un interlocutor en un intento por provocar su decisión. Posibilitan el contacto humano. K. Heinrich emplea para este carácter comunicativo de la pregunta el concepto de «interrogación compartida» («Mitfragerschaft»). «El preguntar en la dialéctica de hombre a hombre es, en esencia, diálogo, que se caracteriza por la «interrogación compartida».[19] Se quiere evidenciar con este concepto que en el diálogo no cabe repartir la pregunta y la respuesta en dos personas, representando cada una de ellas su papel, sino que dos interlocutores se reparten la misma pregunta. La pregunta es, según Heinrich, «una llamada a la solidaridad»,[20] tal como, por ejemplo, lo ilustra la célebre escena en el Parzifal, de Wolfram, donde el joven caballero no rescata al rey del santo Grial, porque no pregunta. Una pregunta común crea una situación común, y, a la inversa, una situación común se aclara en el común preguntar.

15 P. Natorp, *o. c.*, 32.
16 P. Natorp, *o. c.*, 51.
17 H. Rombach, *o. c.*, 143.
18 H. Rombach, *o. c.*, 167.

Las preguntas de investigación están libres de situaciones. Según Rombach, la investigación es un preguntar descubridor que quisiera calar el objeto.

> Las preguntas de investigación están siempre presididas por un porqué... El por-qué se señala como el acontecer fundamental y, en suma, como el sentido del preguntar, ya que la pregunta de investigación no se contenta sencillamente con una respuesta, sino que, al mismo tiempo, quiere oír también por qué se ha dado esta respuesta y por qué tenía que ser dada.[21]

Contemplada superficialmente, la pregunta del porqué demostraría tan sólo unas relaciones causales. Pero contra esto protesta Rombach. El porqué es ontológicamente anterior a la pregunta causal. Aludiendo a la doctrina de la anámnesis de Platón, habla Rombach de la repetición trascendental en la pregunta del porqué. Esta

> se remonta a lo sabido hasta ahora, comprendiéndolo desde su base. Es por eso por lo que este acontecer de la pregunta comporta absolutamente la estructura de la repetición. No cabe hacer consistir la cosa en aquello que es conocido de ella, para postular luego nuevos actos de saber en el montón de lo ya existente. Como ente descubridor cuestiona más bien todo lo hasta ahora existente para darle un nuevo fundamento.[22]

19 K. Heinrich, *o. c.*, 137.
20 K. Heinrich, *o. c.*, 145.
21 H. Rombach, *o. c.*, 188.
22 H. Rombach, *o. c.*, 191.

¿Cuál es el fundamento que descubre la pregunta de investigación? Señala el saber en lo sabido, lo nuevo en lo viejo, lo no familiar en lo familiar. De no existir la pregunta del porqué, tendríamos la reproducción de un maquinal repetir estereotipado y una rumia de lo ya largamente sabido. Con la pregunta del porqué penetra el hombre investigador en el fundamento de las cosas.

Rombach tiene a las preguntas de decisión por el «lugar de origen del preguntar en general».[23] No constituyen saber ni problema teórico alguno. Les importa el ser del hombre mismo.

> No es, propiamente, la pregunta lo que se cuestiona, sino que lo que se «cuestiona» es el hombre mismo. Este se atasca en su avance cotidiano y se lo convoca a algo.[24]

Las preguntas de decisión no parten del hombre; vienen a él y lo califican como interpelado. En antítesis a la resolución, que cabe ultimar con un acto, la pregunta de decisión no puede nunca ser contestada de manera concluyente. Para este modo de pregunta no hay conclusión alguna. Como «acto trascendental» [25] y responsabilidad atraviesa el círculo natural de las acciones ejecutables. Si la pregunta dialogal crea comunicación, la pregunta de decisión proporciona lo contrario. Respecto a este modo, cabe aprobar a Heinrich, cuando escribe:

> El que pregunta desarrolla la distancia del ser. Quien pregunta a otro hombre lo provoca a desarrollar, asimismo, esta distancia... Preguntar a otro hombre significa involucrarlo en el ámbito de las emociones profundas.[26]

Las preguntas de decisión conmueven hondamente al ser humano. El hombre no tiene preguntas de decisión por el mero hecho de tener esto y aquello. El mismo *es* la pregunta de decisión. En las resoluciones que constantemente se le exigen, se patentiza este origen de su esencia.

[23] H. Rombach, *o. c.*, 195.
[24] H. Rombach, *o. c.*, 196.
[25] H. Rombach, *o. c.*, 227.
[26] K. Heinrich, *o. c.*, 134.

La discusión ontológica de la pregunta es más amplia y más profunda, sin duda, que la discusión lógica. Ahora bien, el que nosotros nos adentremos en ella no ha de significar que aceptemos, sin más, sus conclusiones. Volveremos luego sobre ello.

Para Heidegger, la pregunta es un modo del ser del *Dasein*, cuya estructura precisa él de la forma siguiente en *Sein und Zeit:*

> Toda pregunta es una búsqueda. Toda búsqueda tiene su previa dirección desde lo buscado. Preguntar es un buscar perceptible del ente en su ser-que y en su ser-así. El buscar perceptible puede convertirse en un «investigar» con la determinación libremente puesta de aquello por lo que está la pregunta. El preguntar tiene, en cuanto preguntar por..., su preguntado. Todo preguntar por... es, de alguna manera, interpelación a... En la pregunta investigadora, es decir, en la pregunta específicamente teorética, lo preguntado ha de ser determinado y conceptualizado. En lo preguntado tenemos, pues, como lo propiamente pretendido, aquello de lo que se busca información, es decir, aquello por lo que el preguntar llega a su meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente —del interrogador— un auténtico carácter del ser. El preguntar puede ser realizado como «sólo - así - preguntado», o como explícito planteamiento de la pregunta. Lo característico de éste está en que el preguntar se hace visible previamente según todos los llamados caracteres constitutivos de la pregunta misma.[27]

Como búsqueda, el preguntar debe experimentar desde lo buscado una cierta dirección.

> Lo buscado en el preguntar por el ser no es algo absolutamente desconocido, aunque, en un primer momento, sea absolutamente inaprensible.[28]

Según Heidegger, el hombre es el ser (Dasein) que, preguntando, llega a descubrir el ser (Sein). Esta frase no sólo tiene un sonido pío, sino que incluso pretende la piedad, o, más exactamente dicho, la piedad del ser. En sus trabajos posteriores Heidegger se ha expresado con toda claridad a este respecto. Al preguntar lo llama «la piedad del pensamiento».[29] Para ello se

[27] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1931³, 5. (*El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1962²).
[28] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 6.
[29] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1959², 44.

requiere una particular índole espiritual que no es hallable en los modos de proceder de las ciencias positivas. Estas elaboran lo real, al medirlo. Lo que califica al preguntar lo denomina Heidegger «sentido» (Besinnung), que no es otra cosa que «el sosiego para lo problemático».

> A diferencia de lo simplemente cuestionable y de todo lo incuestionable, sólo lo problemático confiere desde sí mismo el claro motivo y la libre plataforma por cuyo medio estamos en condiciones de llamar, frente a esto, aquello que se asigna a nuestra esencia. La peregrinación en la dirección de lo problemático no es una aventura, sino una vuelta al hogar.[30]

El científico que comprueba y calcula no vuelve al hogar. No percibe al ente en su ser, no piensa y no interroga por el modo del sentido. El misterio del pensar, empero, en absoluto reside en lo oculto, sino en la más inmediata cercanía, pasada despreocupadamente por alto por la opinión cotidiana en su afán por la «multitud de lo siempre nuevo».[31] «La admiración reflexiva se expresa en preguntas».[32] Encuentra el misterio en la «iluminación», allí donde aparece y se encubre en lo oscuro al mismo tiempo. Heráclito se llama con razón el oscuro, «porque, preguntando, piensa en la iluminación».[33]

La pregunta heideggeriana hace, en verdad, piadoso al pensamiento, pero sin olvidar que también lo hace completamente insustancial. Todo lo que pueda tener de objetivo y concreto es expurgado y destilado. En lugar de ello, la intervención de lo racional se rellena hasta los bordes con irracionalidad. Th. W. Adorno ha desenmascarado y condenado este proceder, y lo ha hecho, a la verdad, con cáustica ironía, llamándolo «jerga de la autenticidad».

> Su pathos metafísico, empero, concibe precisamente la concreta apariencia desde la enfática distancia de los hechos, desde aquel dato espiritual que está predeterminado a la facticidad en el idealismo ontológico, así como en todo el idealismo alemán. Quien participa en ello no tiene que mancharse las manos con ese simple ente.[34]

[30] M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, en *Vorträge*, 68.
[31] M. Heidegger, *Aletheia*, en *Vorträge*, 281.
[32] M. Heidegger, *o. c.*, 259.
[33] M. Heidegger, *o. c.*, 282.

Por lo que a nosotros particularmente se refiere, la pregunta es un «requisito predilecto de la jerga».[35] La advertencia de Adorno hace que la didáctica pedagógica y teológica —que habrá de estar primigeniamente interesada en que la pregunta retenga su poder concreto y comunicativo— quede a salvo en su capacidad para envolver a las cosas, alumbrar circunstancias, establecer una sociedad, fundar solidaridad. La piedad conceptual de Heidegger expulsa mogigatamente del preguntar a todos los elementos objetivos y sociales. Lo que resta es un oscuro gesto hacia la iluminación, accesible, sí, para éste o aquél, pero a buen seguro que no para los niños ni para los jóvenes.

> La objeción contra el lenguaje filosófico de Heidegger no proviene del hecho de que, al igual que otro cualquier lenguaje filosófico, esté atravesado por figuras provenientes de una experiencia con amagos de elevamientos, sino que la objeción se hace porque hace trascendencia desde una mala experiencia.[36]

Una didáctica que se encadenase a esta ascensión trascendental, renegaría de sus fundamentos. Junto con una hermenéutica del *Dasein*, sólo sería capaz de enjuagar su carencia de realidad con amables tautologías.

Esencialmente más provechosa nos parece la contribución de K. Jaspers. Para Jaspers, el preguntar es el impulso existencial hacia una orientación en el mundo, a la iluminación de la existencia y a la metafísica. Es propio del hombre una disponibilidad ilimitada de enfrentarse a todo preguntando.

> Esta actitud del querer-saber se convierte en inexcusable condición del ser-hombre. El que pregunta es el propio ser que aparece como desgajado de un todo. Su libertad es el poder investigar y la capacidad de decidirse a obrar por propios motivos. El todo se le ha

[34] Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie.* Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 1956, 46.
[35] Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit.* Zur deutschen Ideologie, 1965, 26.
[36] Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, 97. Para el lenguaje de Heidegger, cf. R. Minder, *Heidegger und Hebel oder die Sprache von Messkirch*, en *Dichter in der Gesellschaft.* Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur, 1966, 210 ss.

hecho inaccesible; ni siquiera puede pensar válidamente una posibilidad del todo con objetiva claridad.[37]

Ese ser hombre que no renuncia al saber, lo caracteriza Jaspers como obstinación prometeica. En lugar de confiarse a la trascendencia en donación aproblemática, el hombre es inducido por la obstinación al preguntar (¡o al suicidio!).

La obstinación es lo auténticamente humano. Quien contempla los hechos abiertos que están ante la vista y pregunta, encontrará el camino al no. La confianza de la donación no puede ser verdadera como prejuicio imperturbable en el que yo tenga ya la calma, sino sólo como adquisición en vista de la horribilidad desesperanzada del ser real. Deber suyo será soportar la mirada petrificada de la Gorgona.[38]

La pregunta, que se resiste obstinadamente de la trascendencia, quizá hasta maldiciendo de ella, ya está, empero, aprehendida por ésta. Y es el caso que supera con mucho a la fe indubitable.

Pero en la felicidad y en el fracaso, en la absurdidad y en la plenitud de sentido puede la confianza ser verdadera a la trascendencia, si ambas permanecen en la pregunta.[39]

Como todas las cifras del ser, también la pregunta experimenta un fracaso.[40] Mientras la pasiva incuestionabilidad o el indolente cansancio interrogativo se neutralizan a sí mismos, la pregunta-obstinación choca necesariamente con lo no claro.

No hay que saber por qué es el mundo; quizá hay que experimentarlo en el fracaso, pero ya no hay que decirlo... Sólo es posible el silencio frente al silencio en el Dasein. Pero si la respuesta quiere romper el silencio, hablará aquélla sin decir nada.[41]

Como apenas ningún otro, transmite Jaspers la conciencia y la visión de la finitud del preguntar. La pregunta es enteramente

37 K. Jaspers, *Philosophie*, III, 1956, 72 (*Filosofía*. Revista de Occidente, Madrid 1958, 2 v.).
38 K. Jaspers, *o. c.*, 82.
39 K. Jaspers, *o. c.*, 83.
40 K. Jaspers, *o. c.*
41 K. Jaspers, *o. c.*, 233.

un modo de lo humano, pero no anticipación de un más allá, de algo divino que se anuncia trascendentalmente. Con el hombre fracasa el lenguaje, con el lenguaje zozobra la pregunta. La dialéctica de la entrega y de la obstinación intranquiliza en profundidad la existencia humana. Cualquiera que es capaz de preguntar, puede destruir la inocencia de la entrega. Cesa de ser ingenuo. La capacidad prometeica de la pregunta-obstinación cristaliza en una única palabra: no. El decir no es una de aquellas posibilidades esperanzadoras y terribles del interlocutor, una palanca de creación y de aniquilamiento.

En aras de una totalidad, no podemos renunciar a examinar brevemente aquellos intentos que cimentan la capacidad interrogativa del hombre en una robusta metafísica. A. Petzelt, uno de los pocos autores pedagógicos que han reconocido el problema de la pregunta en su justa medida, entiende el yo humano como «capacidad infinita», como posibilidad de todas las preguntas.

El preguntar del hombre no puede ser un problema biológico, ni puede hallar una respuesta en un problema biológico, pues lo eleva tan infinitamente de toda consideración de los objetos, que no hay que excluir un nuevo planteamiento de problemas, cabalmente aquella pregunta por el que pregunta.[42]

Desde la muchedumbre de las preguntas singulares, el hombre es remitido a un postulado fundamental del preguntar, a la última donación de sentido en la que participan todas las preguntas misteriosamente. La instancia última que rige sobre todas las preguntas es para Petzelt la pregunta por Dios. A su demanda deben sometérsele todas las ordenaciones y sistemas. En su soberanía se fundamenta el derecho de las escuelas confesionales y la obligación de la instrucción religiosa. La metafísica católica de la pregunta convierte su argumentación en excesivamente sencilla. Procede así: puesto que el hombre pregunta, su pregunta ha de tener una meta. Ahora bien, en tanto que ésta tolera nuevas preguntas, no puede ser la última, sino tan sólo una estación intermedia. Sólo en lo indubitable se aquietan todas las

42 A. Petzelt, *Von der Frage*. Eine Untersuchung zum Begriff der Bildung, 1962², 17.

preguntas. Llamar a esto Dios, apenas requeriría mayor imaginación.

> El hombre, en cuanto inquiridor, está, pues, esencialmente referido a lo indubitable, que precisamente lo es porque, siendo lo perfecto en sí, es el fin autocomprehendiente de todo preguntar, la plenitud de todas las posibles respuestas, superadora de todas las dimensiones del preguntar. El hombre, en cuanto ser que pregunta, aparece hasta tal punto como esencia religiosa que sólo puede preguntar, porque como pregunta es cuestionada en la realidad por lo indubitable, y es vocado a él como a la respuesta que supera todas las preguntas.[43]

E. Coreth ha levantado, asimismo, sobre los débiles hombros del «animal quærens cur» una acabada metafísica. Puesto que el preguntar, en cuanto conjunto de ciencia e ignorancia, presupone filosóficamente tanto la identidad como la diferencia del ser y del saber, está en el interlocutor siempre consigo mismo y, al mismo tiempo, sobre sí mismo. El movimiento de la pregunta gira inestablemente en torno al ilimitado horizonte del ser, y alcanza tan sólo la definitiva respuesta en la infinita plenitud del ser absoluto.

> La pregunta por Dios se convierte, pues, de este modo, en pregunta a Dios: si no va a salirnos al encuentro, si no va a dar respuesta a nuestras preguntas desde sí mismo, si no va a revelársenos —más allá de nuestro humano saber.[44]

Todo aquel que pregunta puede o tiene que contar con la posibilidad de la revelación. El «animal quærens cur» es el «homo religiosus in spe». Con lo que la prueba ontológica de Dios se vería enriquecida por medio de una variante didáctica. Pues bien, la ontología religiosa no nos parece más convincente que la idealista. Para el caso, es indiferente el que el hecho de la pregunta ratificada en trascendencia se aderece a favor de la revelación de Dios, o bien para la iluminación del ser. La pregunta es un comportamiento orientativo, un mecanismo situa-

[43] W. Brugger, *Der Mensch, das fragende Wesen*, en *Epimeleia*. Die Sorge der Philosophie um den Menschen, Festschrift f. H. Kuhn, editado por F. Wiedmann, 1964, 28 s.

[44] E. Coreth, *Metaphysik*. Eine methodisch-systematische Grundlegung, 1961, 632.

cional como el aparato de radar. Y puesto que en manera alguna los rayos del radar exigen o demuestran la existencia de determinados cuerpos, tampoco cabe concluir del preguntar una última indubitabilidad.

Pero dejemos a los filósofos la disputa en torno a la metafísica de la pregunta. En el pensamiento de J. P. Sartre, el mismo hecho es valorado de forma completamente diferente. La ontología fenomenológica de Sartre interpreta la pregunta como «une attitude humaine pourvue de signification».[45] La pregunta muestra que estamos rodeados por la nada y que esto ocurre en un doble sentido. La pregunta vincula el no-ser de un saber en el hombre con la posibilidad del no-ser en sentido trascendente. El preguntar se confronta con el problema de la negación, es decir, con el no-ser. Toda pregunta puede ser contestada negativamente. La importancia de la negación en relación con la filosofía de la pregunta, reconocida ya por Jaspers, es profundizada por Sartre. La negación no es una categoría existente del espíritu. Sobre el fondo originario de una conexión del hombre con el mundo (sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde) no aparece negación alguna.

> Ainsi, avec la question, une certaine dose de négatité est introduite dans le monde: nous voyons le néant iriser le monde, chatoyer sur les choses. Mais, en même temps, la question émane d'un questionneur que se motive lui-même dans son être comme questionnant, en décollant de l'être. Elle est donc, par définition, un processus humain. L'homme se présente donc, au moins dans ce cas, comme un être qui fait éclore la Néant dans le monde, en tant qu'il s'affect lui-même de non-être à cette fin.[46]

Al preguntar, el hombre aporta al mundo la nada, y también para sí mismo, por cuanto se desata del ser, y respecto a lo preguntado, por cuanto lo pone entre el ser y la nada. Sin la pregunta, sólo se daría el ser en sí (être en soi), la pura identidad, la síntesis impenetrable consigo mismo, una totalidad sin llegar a ser y sin posibilidad. La pregunta hace el en-sí (en soi) un ser para-sí (être pour soi). Trastoca la totalidad, al destruir el ser.

[45] J. P. Sartre, *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. París 1957, 38 s. (*El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 1966).

[46] J. P. Sartre, *o. c.*, 60.

Con la aparición de la pregunta, el ser se vuelve poroso, pierde su identidad y recibe un agujero. «Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi».[47] Sin pregunta, ni conciencia ni libertad, ni conocimiento ni cambio. Con la pregunta, empero, se equipa al hombre con la negación, con cuyo instrumento dispara los agujeros de la nada en el ser. Preguntar pertenece al tipo de ser del para-sí.

> Sa réalité est purement interrogative. S'il peut poser des questions, c'est que lui-même est toujours en question; son être n'est jamais donné, mais interrogé, puis qu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité; le pour-soi est toujours en suspens, parce que son être est un perpétuel sursis.[48]

Ontológicamente, el en-sí posee la primacía frente al para-sí.

Hagamos recuento de nuestros resultados: allí donde la ontología religiosa rastreaba su camino procesional a Dios, Sartre descubre la nada. Las preguntas pueden aniquilar (anéantir) —he ahí una turbadora noticia—. Lo que nos hace libres, nos amenaza; lo que une a los hombres, puede también desatar la nada. Sucede algo parecido como en la física: la gotita más pequeña de rocío oculta energías que pueden rajar el globo. A. Camus ha llamado absurda a la posición dialéctica del hombre frente a la pregunta.

> La última conclusión de la absurda argumentación es, en realidad, la desesperación del suicidio y el mantenimiento de ese abismo desesperanzado entre la pregunta del hombre y el silencio del mundo.[49]

Para nuestra didáctica, las explicaciones de Sartre encierran una mayor fecundidad de lo que, a primera vista, cabría sospechar. El en-sí es impenetrable e incomprensible, los estados de cosas que están dominados por el principio de identidad recusan el proceso discente. Para posibilitar el entendimiento, las preguntas deben perforar la totalidad. Con la mayor naturalidad golpean el agujero de la nada. ¿Es posible reducir a método este golpe? El extrañamiento de Brecht nos mostrará cómo pueden

[47] J. P. Sartre, *o. c.*, 121.
[48] J. P. Sartre, *o. c.*, 713.
[49] A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Essays, 1964, 10 (*El hombre rebelde*. Losada, Buenos Aires 1960).

ser puestos en movimiento estados que concuerdan consigo mismos. Es factible variar su estado de agregado didáctico. El en-sí y el para-sí se comportan recíprocamente como respuesta y pregunta. El fundamento originario de una conexión es la respuesta, no la pregunta. Las respuestas constituyen un sistema impermeable sobre el que impera el principio de identidad. Con la negación entra en juego la pregunta. Esta importa el «no» en la casa de las respuestas ultimadas Las preguntas crean lugares vacíos (agujeros) en el saber, abren veredas a la posibilidad en la selva de la realidad. Un organismo que no quiere o no puede preguntar está condenado a la respuesta sempiterna. Las respuestas fluyen sin fin, desde el tiempo, como el agua por la tubería. El que profiere el «no», cierra el grifo. Todo niño procede de este modo, y en esto se diferencia de los animalitos caseros. Queda por ver cuál es el volumen que pueda tener un «no». ¿En qué medida hay que cuestionar la realidad, entregándola a la nada? ¿Le es lícito al hombre preguntar lo que puede hacer problemático?

Por lo pronto, parejos problemas quedan sin explicación. No cabe resolverlos ni con la lógica ni con la ontología. La respuesta existe y puede enseñar más que los filósofos.

3 | *Psicología de la pregunta*

¿Dónde estás tú, otro? ¡Tú siempre acostumbrabas estar aquí! / ¿Dónde estás tú ahora, sabihondo? ¡Respóndeme ahora! Ahora / ¡yo te necesito, sabedor de todas las respuestas! ¿Dónde andas? / ¡Repentinamente, te has esfumado! Sí, ¿dónde te escondes, respondón?, / ¿dónde estás, envidioso de mi muerte? ¿Dónde estás, pues, / anciano que se nombra Dios? / ¿Qué pasa, que no hablas? / ¡Responded alguno, por Dios! / ¿Por qué os calláis? ¿Por qué? ¿Nadie se atreve a dar una respuesta? / ¿Nadie, nadie? / ¿Nadie, nadie, nadie es capaz de responderme?

(W. Borchert, *Draussen vor der Tür*)

Sería apresurado y objetivamente falso suponer que sólo la psicología pedagógica estaría en situación de dar explicaciones sobre la pregunta. Si se echa un vistazo a la discusión psicológica sobre el problema de la pregunta, se evidenciará que los resultados más fecundos se dan allí donde se profundiza en la psicología del lenguaje, del pensamiento y de la motivación. Una obra maestra de investigación psicológica es el trabajo de E. Strauss, *Der Mensch als ein fragendes Wesen* («El hombre como ser que pregunta»), en el que, ya desde el principio, se dice:

> Puesto que el preguntar no reposa jamás, tampoco las preguntas han de enmudecer. Las preguntas pueden ser participadas y adquiridas —el preguntar no es enseñable. Tampoco necesita de maestro

alguno. Muy pronto, en la vida de todo niño sano surge, desde el fondo de su ser inquisitivo, la primera pregunta. Nosotros podemos hacer preguntas aisladas por el hecho de que, en el fondo de nuestra esencia, somos preguntadores.[1]

Según Strauss, nuestra capacidad de pregunta, de lenguaje y de pensamiento apunta a un mismo y común origen. Intentemos, pues, acercarnos a éste, mientras inquirimos la ontogénesis del *hombre respecto a su actitud para con la pregunta.* Evidentemente, las observaciones son sólo posibles después de que se ha iniciado la adquisición del lenguaje infantil. En la fase de lactancia, en cuyo estadio primero no es capaz de percibir ni interlocutores ni objetos, no parece imaginable el preguntar. Sin embargo, las investigaciones de R. A. Spitz sobre los orígenes de la comunicación humana nos fuerzan a una revisión de este prejuicio. A través de sus observaciones en lactantes, durante el primer año de vida, descubrió Spitz la importancia del comportamiento buscador (rooting behavior) para la estructura de la comunicación humana. El recién nacido va en busca de la fuente de la satisfacción de sus necesidades (el pecho de la madre) y a la edad de tres a seis meses adquiere —dato decisivo— la capacidad de rechazar con un gesto negativo lo buscado. Escribe Spitz:

La imagen conceptual de la negación procede de la situación de quietud del tercer mes. Al tercer mes, el niño está en condiciones de rechazar el pezón materno con un acto de voluntad. El niño es capaz, por tanto, de patentizar una decisión con un giro de la cabeza. Es curioso observar que esta conquista enlaza temporalmente con la aparición de la primera sonrisa... El segundo aspecto, el esquema motor del movimiento del gesto «no», se retrotrae hasta el *nacimiento. Su prototipo queda en el comportamiento buscador,* un modo de comportamiento filogenéticamente preformado. El comportamiento buscador aún no implica decisión ni contenido eidético alguno.[2]

Aparecen en este texto una serie de categorías que en la filosofía de la pregunta se reconocían como constitutivas de ésta:

[1] E. Strauss, *Der Mensch als ein fragendes Wesen:* Jahrbuch f. Psychologie und Psychotherapie 1 (1953) 139.

[2] R. A. Spitz, *Nein und Ja.* Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, 1957, 84 s. (Trad. esp.: *No y sí.* Sobre la génesis de la comunicación humana. Buenos Aires 1966²); cf. del mismo, *Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen.* Direkte Beobachtungen an Säuglingen während des ersten Lebensjahres, 1957.

la decisión, la comunicación, la búsqueda y la negación son aspectos de la pregunta. Según Spitz, por tanto, el camino que después conduce a la *función lingüística* de la pregunta comienza ya mucho antes, en las fases prelingüísticas de la vida. Formulado con precisión, quiere decir esto que la pregunta no está sólo estructurada espiritualmente, sino también ontogenética y hasta, en su primer momento, somáticamente.

A todo mi entender, el gesto semántico del movimiento negativo de la cabeza es el indicador visible para el hecho de que el niño ha avanzado hasta la abstracción del rechazo o negación. Estaríamos, por tanto, ante la abstracción de la postura «no quiero esto». Como tal, es el primer paso en el camino a la función simbólica, incomparablemente más extensa, en el terreno lingüístico, que se inicia en la segunda mitad del segundo año.[3]

Antes de detenernos en estos resultados, hemos de constatar como dato provisional importante el hecho de que el preguntar no es, en absoluto, una actitud trascendental del espíritu cabeceando pesadamente hacia la metafísica, tal como quisieran hacernos creer demasiado alegremente los ontólogos idealistas, sino que el preguntar está encadenado a lo somático. El cuerpo, como lo formula M. Merleau-Ponty, es «mi punto de vista para el mundo», «el instrumento, en suma, de toda mi comprehensión».[4] Y, en parecida forma, argumenta J. Linschotten: «La experiencia no apunta sobre sí misma a un sujeto trascendente o a un alma sustancial, la experiencia remite al cuerpo».[5] El cuerpo-yo y el espíritu-yo se encuentran en la pregunta. Este hecho cabe asegurarlo aún bajo otro punto de vista. Ningún producto lingüístico está tan poseído por sentimientos, deseos e intereses como la pregunta. En la pregunta cabe encontrar el miedo y la desesperación, la alegría y el entusiasmo, así como la curiosidad o la inseguridad.

En el aspecto neurofisiológico, el carácter totalizador de la pregunta y de la respuesta se percibe en el hecho de que no sólo activa las

[3] R. A. Spitz, *Nein und Ja,* 83 s.; cf. del mismo, *Vom Säugling zum Kleinkind.* Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, 1967, 205 s.

[4] M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung,* 1966, 95, 275.

[5] J. Linschotten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie.* Die Psychologie von W. James, 1961, 178.

regiones corticales del neocerebro, sino que de manera muy característica también activa las regiones paleocerebrales, o respectivamente, debe su existencia a la misma actividad. Intereses poseídos de sentimientos, curiosidad, participación afectiva, ferviente disponibilidad de juicio, así como su contrario, juegan aquí un papel mayor que en otras funciones del lenguaje.[6]

¿Qué ocurriría con la hermenéutica y la didáctica, si se respetasen *tales conocimientos? Cesarían en su empeño por espiritualizar* maniáticamente el entendimiento, mirándolo, más bien, como un proceso gnóstico-somático.

F. Kainz se ha ocupado en profundidad de la pregunta en la investigación psicológica y la interpreta como una capacidad para suprimir una estrechez actual de horizontes. Kainz distingue cuatro «funciones-i» del lenguaje: la función interjeccional, que comporta un énfasis; la imperativa, que significa una orden; la indicativa, que señala un relato, y la interrogativa, en fin, que procura la pregunta. La posesión funcional del lenguaje está historiada psicológicamente, es decir, en el proceso de hominización la pregunta es adquirida más tardíamente que la locución, la afirmación o el deseo. Los primeros balbuceos del niño son interjecciones, es decir, una simple exteriorización de afectos. Hacia el fin del segundo año de vida se adquiere, en la primera edad interrogativa, la capacidad interrogativa del lenguaje. Presupone ésta una clara conciencia de los símbolos, esto es, la capacidad de envolver objetos reales con una imaginería espiritual.

Ahora bien, el niño puede, ciertamente, hacer preguntas *mucho tiempo antes de que posea el variado utillaje formal del* idioma (adverbios interrogativos, inversión). Preguntará entonces con acentuaciones tónicas, gestos y miradas. Tanto los niños-lobo de Midnapore,[7] como en el caso de la célebre Helen Keller,[8] disponían de los gestos y de los medios mímicos del preguntar. Con sus mil y una preguntas rompe el niño la estrechez de horizontes del entorno afectivo, obligando a los adultos a abrirle, lenta pero

[6] F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, III, 1954, 497.

[7] J. A. L. Singh, *Die Wolfskinder von Midnapore*, 1964; cf. 100, 116.

[8] H. Keller, *Geschichte meines Lebens*, 1955, 30, 183 ss.; 198: «El por qué es la puerta a través de la cual penetra el niño en el mundo del pensamiento y de la meditación».

ininterrumpidamente, las puertas del mundo. La pregunta de los niños es petición de conocimiento, disponibilidad para la colaboración en el mundo de las cosas, protesta contra la estrechez de horizontes y, finalmente, requerimiento de un contacto multiforme. Las más tempranas formas lingüísticas del niño (complejos balbuceantes) son indicios de sus estados de ánimo. Desde un punto de vista histórico-evolutivo, el preguntar es la función lin*güística más tardíamente adquirida* y también la más complicada.

De lo dicho, resulta, pues, el siguiente cuadro:[9]

Función imperativa del lenguaje: 0,9 - 12,0.

Función informativa del lenguaje: 1,2 - 1,3.

Función interrogativa del lenguaje (primera edad de la pregunta): 1,6 - 2,0.

Segunda edad de la pregunta: 2,4 - 4,0.

En tipos que padecen afasia, así como en los enfermos mentales, ha observado Kainz que la historiada posesión de la función lingüística se desintegra inversamente a la adquisición ontogenética. Allí donde aún es posible la información, no funciona el preguntar.

Desde un punto de vista filogenético, la pregunta es la función lingüística más tardíamente adquirida, pero también es ella la más específicamente humana.[10]

Con la pregunta, el niño se introduce en el diálogo de la comunidad humana; con la pérdida de la virtud interrogativa, el enfermo se hunde en el monólogo. Hace unos decenios, los esposos Katz investigaron empíricamente la importancia de la pregunta en el progreso del conocimiento y el contacto social.

Cuando el niño, escriben, hace su entrada en la primera edad interrogativa, preguntando por el nombre de las cosas, converge aquí,

[9] Datos según F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, II, 1960², 317; W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit bis zum 6. Lebensjahr*, 1952⁷, 132 ss.; cf. F. Kainz, *Die Sprachentwicklung im Kindes-und Jugendalter*, 1964; O. Rieder, *Die Entwicklung des kindlichen Fragens*, 1968.

[10] F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, II, 317.

> de nuevo, al lado del interno proceso de madurez, un factor social: debe haber alguien a quien pueda dirigir su pregunta. Una persona, considerada superior por el niño, se involucra, como estímulo, en la constelación, para que, a la postre, pueda tomarse interiormente una postura interrogativa. Sólo se pregunta, donde se espera una respuesta. Esto es válido tanto para las primeras preguntas —por el nombre de las cosas— como para las preguntas del por qué, que aparecen ulteriormente, y, además de eso, para todas las categorías de las preguntas infantiles.[11]

La primera edad de la pregunta busca los nombres de las cosas y de los objetos. Es típica la forma lingüística de esta edad (a menudo unida con su correspondiente gesticulación): ¿qué es eso?, ¿qué es esto? La segunda edad de la pregunta culmina en la pregunta del por-qué.[12] A. Petzelt ha intentado determinar cada fase de edad desde una específica postura de pregunta. Ve, por ejemplo, la plena niñez (nueve hasta once años) caracterizada por preguntas con afán de instruirse; la pubertad, por preguntas a la búsqueda de la valoración y la medida. Pero que por su actitud de pregunta, sea el púber el específico «buscador de Dios» [13] habrá que achacarlo a los presupuestos religiosos del autor.

Las preguntas religiosas del niño son merecedoras, sin duda, de una más expresa atención teológica de la que hasta el presente encontraron. Antes de responderlas «sobre fundamentos bíblicos»,[14] habría, primeramente, que oírlas y examinarlas en su estructura didáctica. «¿Por qué está este hombre tan desnudo?», pregunta un niño (2,4), con plena lógica, a la vista del crucifijo. Y la hija de E. Kawohl, Magda (4,3), comenta, pensativa, las palabras del credo «subió a los cielos»: «¿cómo lo con-

[11] D. y R. Katz, *Gespräche mit Kindern.* Untersuchungen zur Sprachpsychologie und Pädagogik, 1928, 17.

[12] W. Hansen, *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes*, 1965⁶, 124, 132 ss.; A. Busemann, *Kindheit und Reifezeit.* Die menschliche Jugend in Entwicklung und Aufbau, 1965, 108 ss.: Die Aneignung der Muttersprache.

[13] A. Petzelt, *Kindheit-Jugend-Reifezeit.* Grundriss der Phasen psychischer Entwicklung, 1955², 246.

[14] J. y A. Fairly, *Kinder fragen-Christen antworten.* Studienergebnisse einer Arbeitsgemeinschaft uber Kinderfragen, ihre Bedeutung, Bewertung und Beantwortung auf biblischer Grundlage, 1959, 14: «Las preguntas son las ventanas a través de las cuales nos formamos una idea del mundo del niño». Sin teoría previa sobre la pregunta trabaja también Th. Thun, *Die Religion des Kindes.* Eine Untersuchung nach Klassengesprächen mit kath. und ev. Kindern der Grundschule, 1959.

siguió?».[15] El hijo más pequeño de H. Tielicke, a una edad en la que, como escribe el padre, se «está aún cerca constitutivamente del profundo sentido teológico», hace el siguiente comentario exegético a la historia de la ascensión, contada antes por su madre: «Cuando el Señor llegó felizmente al cielo, Dios le dijo: ahora es mejor que te quedes aquí arriba, pues si no, te volverá a pasar algo».[16] Quien ha entendido la psicología de la pregunta en los niños, se cuidará muy mucho de motejar de cómicos a estos ejemplos. Más bien, habrá que ver aquí el inicio *ontogénico de una didáctica teológica.*

De todos es conocido que, a una cierta edad, los niños también pueden preguntar, no por preguntar, sino por hablar. Estas preguntas-juego o preguntas-ejercicio se dan por la alegría del juego y el placer de la función (Bühler). Conviene distinguirlas rigurosamente del afán patológico de pregunta,[17] achacable al de débil intelecto. Pero E. Kawohl llama la atención sobre el hecho de que preguntas machaconamente repetidas a lo largo de meses, pueden adquirir, de pronto, un contenido. Esto caracteriza un importante estado de cosas que la psicología de la pregunta aclara: los avances del conocimiento que se realizan con preguntas son inestables.

> Cuando, en las conversaciones entabladas, hace el niño preguntas que proceden de la conciencia de una laguna o de un vacío que reclaman satisfacción, o cuando provienen de la conciencia de una inhibición o un obstáculo que pide su apartamiento, habremos de buscar preferentemente el quebrantamiento de esa conciencia.[18]

Desde un punto de vista didáctico, las preguntas constitutivas —recordemos el capítulo precedente— son acontecimientos del para-sí, no expresión de la identidad. La «palanca del origen» (Cohen) no cabe mecanizarla. Incluso es posible, al utilizarla, generar una desgracia en los niños. En tal caso, se convertiría en «palanca para conscientes falsedades», tal como pusieran en

[15] E Kawohl, *Die kindliche Frage:* Vierteljahrschrift f. wiss. Pädagogik, Reihe A der Ergzhefte, 4. Heft (1929) 87 y 97.

[16] H. Thielicke, *Auf Kanzel und Katheder.* Aufzeichnungen aus Arbeit und Leben, 1965, 148.

[17] E. Kawohl, *o. c.*, 138, F Kainz, *Psychologie der Sprache*, II, 453.

[18] D. y R. Katz, *o. c.*, 31.

evidencia C. y W. Stern,[19] al investigar la génesis de la mentira en los niños. El educador inquisitivo empuja al niño a la falsificación de la expresión, provocando con ello el intento de una mentira.

Pero no sólo es la pregunta de los niños lo que testimonia que están íntimamente relacionadas en el hombre la capacidad de pregunta y la edad.[20] El apasionado preguntar de la infancia y de la juventud tiene su antítesis en el entumecimiento de la edad senil, que rechaza todas las preguntas de las que pudiera salir la inestabilidad. Las preguntas pueden «destruir», por eso el anciano las teme.

> Este ya no puede vivir lo nuevo como nuevo. Es tan fuerte la influencia de lo antiguo, de las cosas mil veces sucedidas y oídas, que ya sólo es capaz de experimentar lo viejo... Lo realmente nuevo, que debería trazar sus rutas con frescor, deja tras de sí —si es que en realidad deja algo— tan débiles huellas, que, al poco tiempo, son olvidadas de nuevo... El hombre envejecido se convierte, por mortal necesidad, en un panegirista de los viejos tiempos.[21]

Corren a la par la senilidad y la insuficiencia interrogativa. También aquí hay que tener en cuenta los factores somáticos. Con la edad, lentamente, se deterioran las células del teleencéfalo cortical, y las preguntas son, precisamente, la labor primordial del teleencéfalo. Puesto que la naturaleza hace perecer aquello que no es utilizable funcionalmente, «el esfuerzo activo del teleencéfalo cortical es el más eficaz impedimento de la destrucción celular de los nervios».[22] Desde la perspectiva didáctica, hay que hacer alusión aquí a la «gerontagógica» postulada por O. F. Bollnow, y, ante todo, al concepto por él discutido del rejuvenecimiento

> que consiste en un formal esfuerzo ético por conseguir el retorno a la juventud interior, es decir, al entendido origen intemporal del ser del hombre, y en la cual juventud no hay que anular los procesos de madurez positivamente entendidos, sino tan sólo los desarrollos defectuosos juzgados negativamente.[23]

[19] C. y W. Stern, *Erinnerung*. Aussage und Lüge in der ersten Kindheit, 1909, 142.

[20] Cf. E. Strauss, *o. c.*, 151.

[21] W. Scheidt, *Der Mensch*. Naturgeschichte seines Verhaltens, 1966, 218.

[22] W. Scheidt, *o. c.*, 218.

Niño o anciano, las preguntas estimulan al cambio. Son ellas las que conducen al niño al mundo y lo hacen envejecer. Y son asimismo ellas las que sacan al anciano del mundo y lo rejuvenecen.

En la psicología del pensamiento, la pregunta es una operación constitutiva esencial. La pregunta es, sin duda, la que genera la hipótesis.

> La pregunta expresa un estado de desajuste en la conducta y la hipótesis es su consecuencia (como la cicatrización es la consecuencia de la herida). O, para emplear otra imagen, la pregunta delata una perturbación del equilibrio, y el pensamiento discurre en la dirección del plano inclinado. Este discurrir intelectual es la búsqueda de una hipótesis. La hipótesis posee una evidente función: es un intento de readaptación.[24]

Para un clásico de la moderna psicología del pensamiento, M. Wertheimer, que interpreta el pensamiento como un descubrimiento estructural, el correcto planteamiento del problema es más significativo que su solución.

> Traer a capítulo y plantearse correctamente la pregunta es, a menudo, más importante e implica una mayor eficiencia que no la solución de una pregunta planteada.[25]

Como ejemplo demostrativo aduce Wertheimer el descubrimiento de la teoría de la relatividad. Einstein había trabajado largos años en el problema. Después de habérsele hecho problemática la simultaneidad física, le bastaron cinco semanas para su célebre respuesta. El pensamiento productivo significa solucionar los problemas. Dice R. Bergius: «El problema es la no-transparencia (opacidad) de una situación de partida que ya implica la

[23] O. F. Bollnow, *Krise und neuer Anfang*. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie, 1966, 40; cf. 48 ss.

[24] E. Claparède, *Die Entdeckung der Hypothese*, en *Denken*, editado por C. F. Graumann, 1965², 109.

[25] M. Wertheimer, *Produktives Denken*, 1957, 143

situación resolutiva».[26] Y esto es lo que la aporía socrática transcribe exactamente: el origen de la pregunta.

Nos parece sugestivo aportar la contribución del psicoanálisis a la psicología del pensamiento en relación con el problema de la pregunta. Si se tienen en cuenta las tres provincias freudianas de la persona: el ello (principio de placer), el yo (principio de la realidad) y el super-yo (principio de las normas y de la tradición), veremos que el pensamiento está entre la necesidad y la acción El yo debe tomar del ello, del que él mismo es una parte, las energías que necesita para su comportamiento. «El pensamiento —dice Freud— es una acción a vía de ensayo con pequeñas cantidades de energía».[27] El yo, portador del principio de la realidad, es, pues, al mismo tiempo, representante de la pregunta También preguntar es una acción de prueba que, en el aspecto dinámico, queda prendida de la capa del instinto (ello). Según Freud, grandes partes del yo y del super-yo son inconscientes La persona no tiene visión alguna de su contenido ¿Dónde se fundamenta la pregunta? ¿Es una necesidad formulada del instinto, o una explicación del inconsciente? Oigamos otra vez a Spitz:

> En el inconsciente no existe el concepto del «no» La negación es obra del yo y está al servicio de la función crítica del yo Su nacimiento por ello depende de la formación de las primeras funciones del yo, es decir, de una consciente diferenciación [28]

Freud señaló un preciso cometido a la conciencia de la realidad:

[26] R Bergius *Produktives Denken* (Problemlosen), en *Handbuch der Psychologie* 1 2 *Allg Psychologie*, editado por R Bergius, 1964, 521

[27] S Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse*, en *Werke* XV London 1940 96 (Edicion española *Obras completas*, edicion a cargo de L Lopez Ballesteros Biblioteca Nueva, Madrid 1967 En curso de publicacion) cf para esto P R Hofstatter, *Einfuhrung in die Tiefenpsychologie*, 1948²

[28] R Spitz *Nein und Ja*, 84, cf A y M Mitscherlich, *Die Unfahigkeit zu trauern* Grundlagen kollektiven Verhaltens, 1967, 97 «Un yo poseido de semejante talante critico no adquiere con esto solo unos grados de libertad hacia adentro, sino, igualmente, una libertad para enjuiciar los usos sociales y sus anomalias Habra aprendido a decir si y no, a preguntar por que, y su juicio se hará cauto, más libre de prejuicios»

> Allí donde estaba el ello, ha de constituirse el yo Un trabajo cultural, pues, tal como ha podido serlo la disecación del Zuydersee.[29]

La pregunta es un producto típico del yo, quizás el más característico. Y si bien la meta que le fue propuesta por Freud —ordenar el caótico ello— no lo ha de conseguir nunca plenamente, puede, sin embargo, sujetarlo —diciendo «no», o con las preguntas del por-qué— y puede echar una ojeada sobre la realidad

Evidentemente, desde un punto de vista metódico los conocimientos adquiridos discurren de manera diferente a la hora de determinar la pregunta como negación entre dos posiciones Una posición que ya no tiene validez fija la salida, otra, que aún no vale (como conclusión), determina la meta Naturalmente, cualquier meta puede, a su vez, convertirse en una nueva salida Responder significa mantener un equilibrio Preguntar, en cambio, es romper ese equilibrio Las categorías utilizadas por la psicología del pensamiento apuntan a la nomenclatura de las ciencias naturales y nos llevan al concepto de homeóstasis Linschotten lo define, sucintamente, así:

> Homeóstasis es la cualidad general de los organismos de aspirar a mantener condiciones de vida constantes El organismo dispone de mecanismos, por medio de los cuales mantiene en pie normas internas tales como una constante temperatura corporal, un constante contenido en azúcar de la sangre El concepto de homeóstasis se utilizó originariamente sólo para las funciones vegetativas internas del organismo [30]

Ahora bien, parejas acomodaciones regulativas existen no sólo en el campo de lo somático, sino también en el reino del yo-espíritu Según los conocimientos de la moderna ciencia natural, los estados de equilibrio son, en definitiva, un rasgo básico de todo lo viviente Escribe G Frey «Estamos justificados para

[29] S Freud, *o c*, cf J Scharfenberg *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung fur den christlichen Glauben*, 1968, especialmente 156 ss Wider den Tabu Gehorsam Scharfenberg contempla al psicoanálisis desde el punto de vista hermeneutico y quisiera señalar (prólogo) «que lo que Heidegger ha hecho hasta ahora por la teologia, tambien lo puede hacer, evidentemente, Freud»

[30] J Linschotten, *o c*, 209

suponer que todo organismo es un sistema abierto, en un equilibrio estacionario o en el camino de ese equilibrio».[31] Hay que distinguir un equilibrio estable (por ejemplo, el de una bola en una hondonada) de un equilibrio lábil (el de una bola en una planicie o en una colina). Los organismos vivos poseen la estructura de un llamado equilibrio fluido. Estos organismos proceden por una autorregulación, es decir, pueden, en virtud de su estructura interna, estabilizar nuevamente el equilibrio en el caso de que lo hubiesen perdido. En este sentido, A. Mitscherlich caracteriza a la vida humana como «un equilibrio fluido en el tiempo», que «ha de ser nuevamente aclimatado en las diferentes fases vitales», consiguiéndose esto sólo allí «donde pueden aducirse estabilidades adquiridas que hay que encontrar e inventar de nuevo».[32] ¿Qué papel juegan aquí la pregunta y la respuesta?

Habíamos dicho que las respuestas mantienen el equilibrio y las preguntas lo destruyen. Pero estas definiciones pecan, evidentemente, de excesivo laconismo. El hombre, en cuanto «equilibrio fluido en el tiempo», emplea la pregunta con una doble función. Un equilibrio perdido por experiencias o vivencias puede llegar a ser restablecido por medio del preguntar (por ejemplo, cuando yo me siento desorientado en una ciudad extraña). Además, la pregunta puede interrumpir un equilibrio existente (cuando un saber, por ejemplo, se vuelve inseguro con preguntas). Las preguntas pueden tapar los agujeros, e, inversamente, pueden también abrirlos. La pregunta puede instaurar el orden (equilibrio) y, a la inversa, puede también provocar el desorden. La búsqueda metafísica de la «esencia» de la pregunta procede, pues, aquí completamente desencaminada. La «esencia» de la pregunta es dialéctica. Su esencia implica una estructura y una función. Desde un punto de vista didáctico, nuestras ideas necesitan de una consolidación. Las preguntas que estabilizan un equilibrio están al servicio de la respuesta. Nosotros vamos a llamarlas preguntas-respuestas (preguntas - r). Las preguntas que conducen el equilibrio ya existente a uno nuevo que hay que fundamentar e inventar, están al servicio de la acción de la prueba y del

[31] G. Frey, *Erkenntnis der Wirklichkeit.* Philosophische Folgerungen der modernen Naturwissenschaften, 1965, 144.

[32] A. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft.* Ideen zur Sozialpsychologie, 1965, 398; del mismo, *Die Unfähigkeit,* 100, 285.

cambio. En este caso, la pregunta aparece radicalmente como pregunta. Hablaremos, pues, de preguntas-preguntas (preguntas-p).

Desde una perspectiva didáctica, el fenómeno homeostático de la vida humana aparece como pregunta y respuesta. El que, por medio de determinados mecanismos, puedan ser mantenidas constantes las condiciones de vida, es común al «yo-espíritu» y al «yo-cuerpo». La comunidad estructural entre el organismo somático y la conciencia nos permite conocer los límites del poder de la pregunta —un tema importante que nos ha de ocupar aún posteriormente—. El equilibrio del hombre, tanto orgánica como espiritualmente, puede y debe ser básicamente conmovido tan sólo en una dimensión determinada. Ni preguntas-r ni preguntas-p son todopoderosas. Didácticamente, significa esto que ni la pregunta-r está en condiciones de regular cualquier inseguridad existencial (cf. el drama de Borchert, *Draussen vor der Tür,* que abre este capítulo), ni pueden las preguntas-p irrumpir con incontrolada violencia en el individuo. Ha sonado la palabra mágica: control. Procesos de pregunta y respuesta necesitan de la medida y de la regulación. La didáctica científica tiene aquí su «proprium» fundamental. Sin consultar detenidamente a la psicología de la pregunta, nunca podrá ésta resolver satisfactoriamente sus obligaciones.

El principio de la homeóstasis tematiza el problema de lo controlable. Escribe Linschotten:

> Regulación y libertad son el reverso de la homeóstasis; son aspectos que se generan mutuamente. Una nueva regulación conduce a una nueva libertad; una nueva libertad reclama una nueva regulación para poder ser ejercitada.[33]

El que la pregunta pudiera funcionalizarse tanto para la regulación como para la libertad, ya lo habíamos señalado anteriormente (preguntas-r y preguntas-p). Pero, ¿cómo llegamos a su medida y control? Las preguntas nunca existen en sí. Son siempre microsituaciones móviles en un sistema que se halla en una situación de equilibrio fluido, es decir, móvil también. El sistema sólo en una mínima proporción consta de preguntas.

[33] J. Linschotten, *o. c.,* 237.

En su mayor parte se realiza por situaciones estacionarias que determinan su estructura. El yo humano es un «continuum» del que parten y al que retornan las preguntas. La psicología del pensamiento explica la figura del «continuum» como sistema de referencia, es decir, el yo no aparece como una masa informe, sino estructurada y agrupada. Una multitud de tendencias y juicios, aclaraciones y normas, en una palabra, una multitud de respuestas articula al yo, conformándolo en un esquema que, de forma anticipada, califica y endereza cada pregunta. Oigamos a J. Piaget:

> ¿Dónde?, ¿cuándo?, ¿por qué?, ¿con qué motivo?, etc., etc. Nos damos cuenta de que cada una de estas preguntas es necesariamente función de un preexistente «agrupamiento» o «grupo». Todo hombre está en posesión de un determinado número de clasificaciones, seriaciones, sistemas explicativos, de un espacio y de una cronología individuales, de una escala de valores, etc., y asimismo, del espacio matemático, del tiempo matemático y de la seriación numérica. Y no es que las «agrupaciones» y los «grupos» surjan especialmente para cada nueva pregunta planteada, sino que se prolongan a lo largo de toda la vida: desde la niñez clasificamos y comparamos (diferenciaciones y equivalencias), ordenamos en el espacio y en el tiempo, explicamos, valoramos nuestras metas y medios, contamos, etc., y los nuevos problemas se plantean en relación a este sistema total en la medida exacta en que aparecen nuevos hechos que aún no están clasificados, ensartados en series, etc.[34]

El preguntar es una operación que sólo puede ser realizada dentro de un existente agrupamiento total. Sin un preexistente esquema de respuestas del que salga y al que retorne la pregunta, ni es razonable el preguntar, ni es, en suma, posible. La estructura y la clasificación del esquema de respuestas se realiza como un proceso discente. Las preguntas del individuo no se ponen caprichosamente, e, inversamente, tampoco son orientables discrecionalmente. El presupuesto y la condición de su posibilidad se fundan en el sistema de respuestas. Este es el que fomenta o impide el preguntar. Posee, además, tendencias reguladoras y anticipadoras —determinantes, en una palabra—. En el tiempo de la primera niñez, los problemas aquí discutidos operan con una especial expresividad. Hay cuestiones que los niños pequeños

[34] J. Piaget, *Psychologie der Intelligenz*, 1948, 60.

no plantean y que (aún) no deberían serles planteadas (por ejemplo, el miedo a la muerte, su relación con la muerte de Jesús). Otra serie de cuestiones son inexcusablemente necesarias, para agrupar un sistema de respuestas que se adecue a la presente realidad (por ejemplo, la cuestión de la sexualidad, o la del tráfico). El sistema de respuestas de un adulto sobrepasa en cantidad y calidad al sistema de respuestas de un niño. El didáctico, consciente de que el microestado de la pregunta no hay que verlo como un acto caprichoso, habrá de imponerse la elaboración de sistemas de respuesta más dignos y objetivos. Permítasenos ahora anticipar aquí una importante adquisición de la didáctica cibernética, de la que luego nos ocuparemos: la complejidad del sistema de referencia[35] (esquema de respuestas) está en correlación al número de las posibles preguntas. Cuanto más complicado es el agrupamiento didáctico, tanto más numeroso y cualificado será el número de las posibles preguntas. Escribe G. W. Allport:

> Una persona que albergase en su sistema neurofísico gran cantidad de tendencias determinantes, dispondría de una mayor libertad que otra persona que poseyese un número menor. Por tanto, una persona que sólo estuviese dotada con una sola habilidad y únicamente supiese una solución, tendría un solo grado de libertad. Por el contrario, una persona que haya experimentado múltiples perspectivas y conociese muchas maneras de comportamiento habría de tener más grados de libertad. En este sentido, el hombre formado pluridimensionalmente goza de una mayor libertad que otro que sólo está educado para una estrecha geografía. Nosotros somos hoy testigos de las acciones horribles cometidas por jefes políticos de vía estrecha.[36]

La didáctica adquiere aquí un aspecto cuantitativo, cuya resonancia alcanza hasta la ética. De un lado tenemos que, a la vista de un determinado estado de cosas, el profesional se distingue del diletante en que, donde aquél está ante una plenitud de preguntas, éste no descubre nada problemático, o quizás sólo lo percibe débilmente. El especialista sólo secundariamente es superior al lego por sus respuestas, mientras que lo es primaria-

[35] W. Witte, *Das Problem der Bezugssysteme*, en *Handbuch der Psychologie*, 1, 1. *Allg. Psychologie*, editado por W. Metzger, 1966, 1.003 ss.

[36] G. W. Allport, *Werden der Persönlichkeit*. Gedanken zur Grundlegung einer Psychologie der Persönlichkeit, 1958, 78. (Edición española: *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, 1973[4]).

mente por medio de las preguntas. En segundo lugar, a un mayor número de posibles preguntas, dependiente de la complejidad del esquema de respuestas, crece el campo de la libertad del hombre. La pregunta, como palanca de la decisión, une básicamente a la didáctica con la ética.

La estructuración y el agrupamiento no son sólo principios en el campo del conocimiento, sino que, al mismo tiempo, lo son también en el campo de la percepción. Según las ideas fundamentales de la psicología de la forma, la percepción está siempre figuralmente articulada a través de los sentidos [37] (problema del fundamento de la figura). La acción de ver es muy otra cosa que la recepción de los rayos de la luz a través de la retina; oír es esencialmente diferente de la recepción física de las ondas sonoras constatables. Los campos de la percepción se articulan desde sí mismos, o sea, según factores que, en parte, son innatos (v. gr. las leyes de la configuración en la formación de la figura), pero que, en su mayor parte, son aprendidos (por ejemplo, los enfoques o tendencias).

> Entre las innumerables posibilidades existentes en cada momento de estructurar lo sucedido, ya los mismos ojos buscan la «mejor», la más «ordenada» para nosotros y nos la presentan acabada. A nosotros ya no nos queda posibilidad alguna de elección.[38]

Las necesidades de los enfoques dictan cómo hay que descifrar los avisos y los estímulos de los sentidos.

> Para el hambriento, el mismo campo de percepción se estructura de forma diferente que para el que está harto; para el soldado en busca de cobijo, el paisaje ofrece otro semblante que para el esteta; para el misántropo, la soledad del paisaje puede resultarle algo paradisíaco, mientras que, para el filántropo, hambriento de humanidad, ha de resultarle melancólico. La existencia de una necesidad significa que un objeto recibe un carácter de invitación para esta o para aquella acción. Un buzón tan sólo recibe carácter de invitación cuando yo lo necesito.[39]

[37] W. Metzger, *Figural-Wahrnehmung*, en *Handbuch der Psychologie*, 1, 1, 693 ss.

[38] W. Metzger, *Gesetze des Sehens*, 1953², 87.

[39] D. Katz, *Gestalpsychologie*, 1961³, 130. (Trad. esp.: *Psicología de la forma*. Espasa-Calpe, Madrid 1967).

A nosotros nos interesa en particular saber si los sentidos pueden poner preguntas. Según Piaget [40], la percepción y la inteligencia están sometidas a la ley de la relatividad. Ambas son reflexivas a sistemas de referencia. Pero la relatividad de los sentidos opera de manera deformante; la relatividad de la inteligencia es la condición previa de toda objetividad, pues el pensamiento puede lo que el ojo y el oído nunca pueden: hacer reversibles sus procesos. La pregunta que duda y destruye invierte el camino del conocimiento. Nuestros ojos, incapaces de pregunta, son engañados por los célebres espejismos ópticos, aun a pesar de que sabemos qué es lo que acontece físicamente. De ahí que, a más tardar desde Galileo, la ciencia metódica desconfíe fundamentalmente de la información suministrada por la percepción de los sentidos.

> El experimento científico se diferencia de la experiencia de todos los días por el hecho de que está dirigido por una teoría matemática que pone una pregunta y es capaz de modular una respuesta. Así es como la «naturaleza» dada se transforma en una «realidad» manipulada. Aristóteles pretendió conservar la naturaleza, salvar los fenómenos. Su error consistió en dar muy frecuentemente la razón al entendimiento sano del hombre. Galileo, por el contrario, analiza la naturaleza y nos enseña a generar nuevos fenómenos a propia voluntad, y a contradecir con la matemática al entendimiento sano del hombre.[41]

La matemática es el triunfo del yo-espíritu, por cuanto en el planteamiento de sus preguntas desdeña las percepciones del yo-cuerpo.

De todos modos, no existe motivo alguno para que la didáctica de la pregunta rehúse los sentidos. A base de su ligazón somática, la pregunta de lo cotidiano, que no ha sido elevada a abstracción por ninguna ciencia, prende nuestra conducta a la percepción. Los sentidos son capaces de aprendizaje, en cuanto que el sistema de referencia que los regula puede ser variado por las experiencias. Escribe E. Rothacker: «La percepción es, por tanto, aprendible, incluso casi más aprendible que enseñable,

[40] Cf. J. Piaget, *o. c.*, 109 s.

[41] C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, 1, 1966², 107 s. (Trad. esp.: *La importancia de la ciencia*, Labor, Barcelona 1966).

ya que el maestro no siempre está a mano sin más».[42] Tan sólo lo que es verdaderamente importante es percibido por nuestros sentidos, la vista y el oído. Ahora bien, lo que abre a los ojos y orienta a los oídos son las tendencias determinantes del sistema de referencia. Los niños oyen (v. gr., música), ven (cuadros, por ejemplo) y gustan de manera diferente que los adultos. Existe una «sociología de los sentidos»,[43] y ningún sentido puede ser sustituido por otro sin una pérdida de contacto con la realidad. Cabe destacar que el oído aventaja hermenéuticamente a la vista. Niños ciegos de nacimiento superan pronto a sus infortunados compañeros, los niños sordos.[44] Sólo el lenguaje capacita para las formas espirituales más altas de la comunicación. Cuando las preguntas agrupan los campos de percepción —variándolos por medio de impulsos discentes— cesan los sentidos de informar tan sólo estímulos psicológicos. Es entonces cuando se convierten en «umbrales de cultura».[45] Merleau-Ponty concluye de esto:

> Por tanto, la cara, el oído, el sexo y el cuerpo no son simples puntos de paso, instrumentos o exteriorizaciones de la existencia anónima.[46]

Con sin igual finura ha reflexionado y discutido Goethe esta simbiosis de percepción y de conciencia en el proceso cognoscitivo: «El animal es instruido por sus órganos; el hombre instruye a los suyos y los domina».[47] Goethe ha resaltado en el acto de la «intuición» —tan cultivado y valorado por él— el hecho de que la pregunta pueda energetizar y cualificar al sentido. La contemplación, tal como Goethe la entiende, no es sólo una percepción sensual, sino una referencia de la importancia del campo de visión establecida por la pregunta. Su *Italienische Reise* refiere de Roma: «Es necesaria una decisiva ejercitación de la vista a lo largo de muchos años, y, ante todo, *hay que aprender para poder preguntar*».[47a] La moderna psicología de la percepción confirma el juicio de Goethe. W. Metzger dice: «Vemos lo que sabemos, no lo que casualmente incide sobre nuestros ojos».[48]

[42] E. Rothacker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, 1966, 144.
[43] E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne*. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie, 1956², 395.
[44] K. Vogel, *Die Bedeutung des Gehörs für das Geistes-und Seelenleben des Menschen:* Studium Generale 18 (1965) 620 ss.
[45] E. Rothacker, *o. c.*, 20.
[46] M. Merleau-Ponty, *o. c.*, 191.
[47] J. W. v. Goethe, *Maximen und Reflexionen* (Hamburger Ausgabe XII), edición de E. Trunz n. 573.

Es patente que los modernos medios de comunicación, además de ampliar de manera gigantesca el campo de la percepción, también lo han variado precipitadamente. La vista y el oído reorientan sus sistemas de referencia en la civilización técnica. Por la incidencia de la pregunta en el proceso de la percepción, esta revolución técnica implica ante todo una buena porción de amenazas. Las películas y la televisión reducen la conciencia.[49] El receptor narcotiza el oído. Puede ser sintomático el juicio de una campesina ante un periodista de la radio: «Me gusta mucho mi transistor. Habla y piensa por mí, y me da música».[50] ¿Pueden poner preguntas por mí la radio y el film, la prensa y la imagen? También este segundo mundo artificialmente elaborado por los medios técnicos puede ser comprensible y posibilitar una intuición, cuando es figurado a través de relaciones de significancia. El modo objetivo de la comunicación depende del medio. A cada medio le es propio un específico valor de comunicación que hay que utilizar didácticamente, pero del que también cabe abusar propagandísticamente.

> La finalidad intencional es, por consiguiente, el factor determinante de la comunicación... En simples informaciones, el receptor se convierte en co-sabidor del comunicante; en regulaciones, en su discípulo, partícipe, secuaz, cliente, o también en su insubordinado; y en cualquier estímulo, en consumidor. El papel del receptor es tan proteico como la sustancia y la forma de la publicación y su dinámica teleológica.[51]

El signo de todos los medios de comunicación es que entre la realidad de una experiencia inmediata y la conciencia del recep-

[47a] J. W. von Goethe, *Italienische Reise*, XI, 167.
[48] W. Metzger, *Gesetze des Sehens*, 183; J. Flügge, *Die Entfaltung der Anschauungskraft*. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie, 1963.
[49] Cf. S. Kracauer, *Theorie des Films*. Die Errettung des äusseren Wirklichkeit, 1964, 217 ss.: Reduziertes Bewusstsein.
[50] Citado según F. Eberhard, *Der Rundfunkhörer und sein Programm*. Ein Beitrag der empirischen Sozialforschung, 1962, 253.
[51] E. Feldmann, *Theorie der Massenmedien*. Prese, Film, Funk, Fernsehen, 192, 176; cf. H. Sturm, *Masse, Bildung, Kommunikation*, 1968, 105 ss.

tor elaboran un mundo artificial, manipulado por el comunicante con los aparatos técnicos. Una conciencia industrialmente producida se introduce entre mis preguntas y el mundo. Cuando los objetivos intencionales del comunicante pasan por alto la «interrogación-compartida» (Mitfragerschaft») del receptor, o la evitan, la conciencia del individuo es deshecha por la «industria-conciencia».[52] En lugar de la figura del mundo aparece la «imagen»; los pseudoacontecimientos trastocan los hechos.[53] En los andadores de la opinión pública el hombre se convierte en un consumidor; sus preguntas son contestadas aun antes de que las ponga, y, a lo sumo, puede preguntar aquello de lo que disponen los facultados medios de comunicación en sus almacenes de respuesta. Hace ya unos decenios que con gran perspicacia W. Lippmann percibió estos peligros.

> Finalmente, el saber no debe venir de la conciencia, sino del perimundo con el que se ocupa la conciencia. En tanto los hombres se atengan al principio de la percepción, intentarán encontrar hechos y *sacar las conclusiones pertinentes. Cuando hacen caso omiso de ello*, se dirigirán a su interior y allí sólo encontrarán lo que hay. No harán sino depurar sus prejuicios, en lugar de ampliar su saber.[54]

Si en vez de invitar a la conciencia del receptor a enfrentarse con la realidad, el comunicante la encadena con los mil invisibles hilos en las moradas artificiales de la conciencia individual, a la postre el hombre perderá su capacidad originaria de pregunta. Abocará a una impotencia hermenéutica y se dejará arrullar pasivamente, sin preguntas y sin necesidades, por la imagen, la palabra y el tono técnicamente perfectos. Al fin, el pseudomundo de la materia artificial le parecerá más importante que la realidad. Parejas caricaturas evidencia el moderno turismo. De J. Rausch proceden las siguientes observaciones críticas:

> El moderno turista viaja, porque tiene los medios y porque su vecino también lo hace. Su falta de pretensiones le hace ciego. Puede muy bien estar ante verdaderas obras de arte, pero en absoluto tendrá ojos para ellas. Y es que las explicaciones del guía se anticipan

52 H. M. Enzensberger, *Bewusstseins-Industrie*, en *Einzelheiten*, 1962, 7 ss.

53 Cf. D. J. Boorstin, *Das Image*, 1964.

54 W. Lippmann, *Die öffentliche Meinung*, 1964, 267 (Versión española: *La opinión pública* Compañía General Editora,

> a las preguntas que podrían posibilitar el acceso a la obra de arte. Así es como lleva consigo, en vez de impresiones, recortes, patrones en todo semejantes, que inducen a la parcialidad en el juicio. Y esto es así porque ni la necesidad ni su formación lo han preparado para este cometido.[55]

El turismo representa el contrapunto de aquello que quiere expresar la intuición goetheana. Donde ésta necesitaba del ojo para preguntar, se embriaga aquél torpemente en los sentimientos. La pregunta amplía nuestro campo de percepción y agudiza los sentidos, pero si se desdeña el preguntar, se atrofiarán.

Nuestro propósito no fue llegar hasta la calumnia de los medios de comunicación, al estilo de una folletinesca crítica de la cultura. Precisamente cuando se han visto los peligros, son utilizables constructivamente los medios técnicos para la psicología de la pregunta. La información visual de la imagen y del film, por ejemplo, puede generar procesos cognoscitivo-interrogativos, al perfilar significaciones a través de las aclaraciones lingüísticas que acompañan, o incluso al conformar figuras ópticas sin palabras, que obliguen al espectador a operaciones estructurantes. La teoría fílmica sabe bien que la imagen está más cerca del «ello» somático que del «yo» solucionador de problemas.

> Mientras el asiduo del teatro, escribe Kracauer, sigue un juego escénico *que, ante todo, reclama su espíritu*, y *sólo*, a *través de éste*, su capacidad de sentimientos, el amante del cine se encuentra en una situación en la que sólo puede poner preguntas y tantear respuestas cuando psicológicamente esté saturado.[56]

En cada medio se puede ver cómo la importancia de la pregunta califica didácticamente su valor de comunicación. Desde un punto de vista simbiótico, están unidos pregunta y cámara, pregunta y objetivo fílmico, pregunta y micrófono. Cabe mostrar brevemente esto en dos ejemplos. J. Steinbeck [57] exalta al célebre fotógrafo de la revista «Life», Capa, con las siguientes palabras:

> Las fotografías de Capa surgían en su cerebro —la cámara sólo las terminaba. Su trabajo es tan inconfundiblemente él mismo, como la

55 J. Rausch, *Reise zwischen den Zeiten*, 1965, 122.

56 S. Kracauer, *o. c.*, 400.

57 En R. Capa, *Das Gesicht des Krieges*, 1965, 7.

creación de un gran pintor. Capa sabía lo que buscaba, y, cuando había encontrado lo buscado, sabía qué es lo que tenía que hacer con ello. Sabía, por ejemplo, que la guerra no es fotografiable en sí misma, ya que fundamentalmente es emoción. Sin embargo, consiguió Capa la representación de esta emoción, al hacer visibles los fenómenos concomitantes. Sabía hacer visible en el rostro de un niño el espanto de todo un pueblo. Su cámara captaba la emoción y la retenía.

El buen fotógrafo no retrata reflejamente lo que se pone ante su cámara. El buen fotógrafo encuadra lo real, elige, extiende un puente entre aquello que puede verse y aquello que debe contemplarse. Perfora un agujero en el campo de visión, y pregunta.

Igualmente ocurre con la radiocomedia, esa forma artística engendrada por la radio. El plano de la realidad sobre la que opera no es la información sólida, sino la nada de la pregunta. Dice H. Schwitzke:

¿Qué sucede, si en la radiocomedia se abre un diafragma, es decir, si el técnico de sonido abre el regulador? Una nada, un espacio acústico que está vacío, pero que, sin embargo, se puede percibir con los oídos, algo que está ahí. Y con ello se ha abierto un espacio potencial para la voz y la palabra, que raramente corresponde con exactitud al espacio potencial para imágenes en nuestra fantasía.[58]

Exactamente como la pregunta, la radiocomedia es intemporal. Suprime transcursos de tiempo y los invierte. ¿Cómo podría describirse mejor a la pregunta que diciendo que es un espacio que está vacío, ampliamente abierto para el cambio y la configuración?

La psicología de la pregunta nos ha enseñado que este espacio vacío del preguntar puede ser realizado en un cierto momento en un sistema de respuestas. Existen muchos parejos sistemas de respuesta, según las diferentes geografías y los diferentes objetos: agrupamientos del tiempo, de los números, de los tonos musicales, de los colores, de las reglas del tráfico, de las normas éticas, de las formas de cortesía, de la conducta religiosa. Un estado de cosas para el que no haya disponible un sistema de respuestas —aunque sea de una clasificación primitiva— o que, por analogía, no es abarcado por un sustituto, no puede a la verdad ser

[58] H. Schwitzke, *Bericht über eine junge Kunstform*, en *Sprich, damit ich dich sehe*, 1960, 21.

cuestionado. Lo desconocido ha de acoplarse siempre de alguna manera con lo conocido. Desde una perspectiva didáctica, el proceso es inverso: el saber tiende el puente de la pregunta al no saber. W. Metzger llama la atención sobre el hecho de que los sistemas anímicos de referencia poseen un «punto cero».[59]

Esto tiene su importancia para la psicología de la pregunta. En la percepción, el punto cero queda en el centro. En el sentido de calor, por ejemplo, entre caliente y frío, en la luz, entre claro y oscuro, en los colores, entre negro y blanco. Cuanto más se aleja algo del nivel cero, tanto más fuertemente se experimenta por su poca vistosidad. No es ni frío ni caliente, nada especial en particular. Según Metzger, los umbrales de diferenciación son, pues, extremadamente difusos en torno al punto cero. Aumentan rápidamente hacia los límites del sistema de referencia. Esto significa que en el punto cero la medida de un sistema es especialmente fino, y bastante grosero en sus orillas. Metzger ofrece un ejemplo convincente: para los europeos, todos los negros actúan como negros, todos los asiáticos se asemejan entre sí. En el propio recinto vital surgen, sin esfuerzo, plásticas diferenciaciones. Para el pastor, ninguna oveja se asemeja a la otra.

¿Existen también parejas leyes de estructura en el campo de la actuación de la pregunta? Las similitudes se imponen: el sistema de respuestas tiene un punto cero hermenéutico. Este se encuentra allí donde las respuestas tienen el carácter de lo evidente y de lo acostumbrado, con lo que los posibles cambios quedan máximamente distantes. También en el punto cero hermenéutico el umbral de diferenciación es especialmente profundo en sus inmediaciones. Allí donde el sistema de respuestas está estructurado de una manera óptima, la más pequeña variación se convierte en pregunta. En las orillas de los sistemas de respuesta, las preguntas son mucho más difíciles de despertar. En los escritos de Lutero, por ejemplo, se amontonan las cuestiones teológicas de las evidencias religiosas del siglo XVI, es decir, el culto divino, los sacramentos, el ministerio eclesiástico, etc. Otras realidades, como, por ejemplo, la misión exterior de la iglesia, o la relación a la naturaleza, apenas se las cuestiona.

[59] W. Metzger, *Psychologie*. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments, 1963³, 150 s.

El moderno problema del ateísmo se situaba en los límites de los sistemas de respuesta.

Las preguntas-r están fundamentalmente orientadas al punto cero hermenéutico. El poderoso poder de la pregunta-p se muestra en que, cuando su energía es bastante, puede revolucionar completamente el sistema de referencia. Abre un espacio vacío allí donde éste no puede ser llenado en seguida y no sin bastante esfuerzo. Perturba el equilibrio, sin tener en cuenta si las fuerzas existentes han de bastar para establecerlo de nuevo. Las preguntas aparecen como microestados (espacios vacíos), o como preguntas-r en los umbrales del punto cero hermenéutico, o preguntas-p en alguna parte del sistema de referencia.

Por principio, las preguntas están motivadas. No existen en la figura metafísica abstractiva del «en sí». Tocamos con esto la amplia discusión psicológica en torno a la motivación. Bajo esto entienden los psicólogos «la dinámica especial de movimientos y desarrollos en la esfera psíquica»,[60] «la activación de modos de comportamiento aprendidos o habituales».[61] Nadie pregunta sin motivos.

> La motivación es el presupuesto psíquico para todo interés, para todo esfuerzo activo en torno a la solución de un problema o a la apropiación de una materia. La materia apropiada sirve, en cada caso, como un medio para la sujeción de una tensión interior, anteriormente vivida.[62]

Los hombres se diferencian entre sí por sus específicos horizontes de motivación. Correll los caracteriza con estos tres factores: 1. Madurez discente; 2. Nivel de exigencias; 3. Campo de percepción. Traducidos estos conceptos a nuestro mundo didáctico, significaría lo siguiente: 1. Madurez discente es la expresión para el agrupamiento de un sistema de respuestas. 2. El sistema de exigencias afecta a la capacidad de sobreponerse, por medio

[60] G. Rosenfeld, *Theorie und Praxis der Lernmotivation*, 1966³, 26.

[61] F. J. Stendenbach, *Soziale Interaktion und Lernprozesse*, 1963, 71; cf. *Handbuch der Psychologie*, II, 2. *Motivation*, editado por H. Thomae, 1965.

[62] W. Correll, *Lernpsychologie*. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen, 1963², 52.

de preguntas, a las perturbaciones del equilibrio y a los encuentros con obstáculos. 3. El campo de percepción dado es elaborado desde respuestas existentes y por posibles preguntas. Una motivación discente o de pregunta es más bien compleja. La dinámica discente está elaborada de una

> gran cantidad de situaciones-motivo que mutuamente se entrecruzan y alternativamente se condicionan. La intensidad o nivel de una actividad discente no viene determinada por uno u otro de los componentes, sino por el conjunto de todos los factores de este armazón dinámico.[63]

Lo que los pedagogos llaman imprecisamente «interés», o negativamente «pereza», etc., determina la actitud de la pregunta como componente en la constelación de motivos. En el proceso de la pregunta se muestran constantemente operantes con variable intensidad las tensiones del estímulo y las de la necesidad.

> Necesidades fuertes incapacitan el preguntar y no permiten ver y tener en cuenta hechos relevantes. Los sentimientos y pasiones nublan los juicios.[64]

Sentimientos fuertes (el miedo, por ejemplo), no motivan pregunta alguna, sino que bloquean su aspecto de meta. Quien está completamente desesperado, preguntará, ciertamente, pero su pregunta es más una señal de su estado lastimero que no la posibilidad de obviarlo. Para procesos de aprendizaje organizados, siempre son perjudiciales las agudizaciones máximas de los factores de tensión. La pregunta didácticamente constructiva prefiere las temperaturas medias.

El pedagogo no puede y no quiere aguardar inactivo hasta que el preguntar germine casualmente en el aprendiz. Al condicionar el preguntar, se introduce activamente en la situación. Con ello, empero, termina la psicología de la pregunta y pone el tema en manos de la pedagogía. Lo último que el psicólogo aconsejaría al didáctico cabe formularlo con las siguientes palabras de Correll:

[63] G. Rosenfeld, *o. c.*, 206.

[64] R. Bergius, en *Handbuch der Psychologie*, 1, 2, 544.

El alumno puede tan sólo ser motivado por aquello que se relaciona con sus actitudes de hasta ahora, con sus esperas y con su estado de saber. Algo completamente nuevo, que no esté, en suma, en relación alguna con lo sabido y podido, no puede excitar la intencionalidad del niño.[65]

La pregunta por lo absolutamente nuevo, lo totalmente desconocido, sin la más mínima relación con algún sistema de respuestas, sería el vacío en el vacío: una pregunta sin sentido.

[65] W. Correll, *Lernpsychologie*, 87.

4 *La pregunta entre el tiempo y la historia*

Tebas, la de las siete puertas, ¿quién la construyó? / En los libros figuran los nombres de los reyes. / ¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedra? / Y Babilonia, destruida tantas veces, / ¿quién la volvió a construir otras tantas? / ¿En qué casas de la dorada Lima vivían los obreros que la construyeron? / La noche en que fue terminada la muralla china, / ¿a dónde fueron los albañiles? / Roma la grande está llena de arcos de triunfo. ¿Quién los erigió? / ¿Sobre quiénes triunfaron los Césares? Bizancio tan cantada, / ¿tenía sólo palacios para sus habitantes? Hasta en la fabulosa Atlántida, / la noche en que el mar se la tragaba, los habitantes clamaban / pidiendo ayuda a sus esclavos. / El joven Alejandro conquistó la India. / ¿El solo? / César venció a los galos. / ¿No llevaba consigo ni siquiera un cocinero? / Felipe II lloró al hundirse / su flota. ¿No lloró nadie más? / Federico II venció la guerra de los siete años. / ¿Quién la venció, además? / Una victoria en cada página. / ¿Quién cocinaba los banquetes de la victoria? / Un gran hombre cada diez años. / ¿Quién pagaba sus gastos? / Una pregunta para cada historia.

(B. Brecht, *Preguntas de un obrero lector*)

Las preguntas son intemporales, lo que no quiere decir en absoluto que estén desligadas del tiempo. Su intemporalidad cabe

deducirla del hecho de que son capaces de poner en marcha su programa a contrapelo de la corriente del tiempo. El salto fuera del tiempo les está fundamentalmente vedado y donde, pese a todo, se lo intenta, acontece una ilusión óptica que hay que pagar con la ruptura de huesos en el mundo de lo real. Lo que sujeta a las preguntas es su ligazón al sistema de respuesta al que están adheridas. Por contraposición a las preguntas, las respuestas son siempre irreversibles. Una respuesta se puede repetir, pero no darla como no sucedida. La pregunta también anula sin esfuerzo a sus iguales. Frente al pasado, al presente y al futuro aparece ella como soberana. El pasado es susceptible de interpelación, pero lo que no cabe es convocarlo, solicitarlo o posibilitarle información. Sobre el futuro sólo es factible orientarse, al preguntar. Evidentemente, la pregunta posibilita al hombre su característica relación al tiempo. En su temprana obra *Geist der Utopie* («El espíritu de la utopía») habla Ernst Bloch del hombre en su «figura de pregunta inconstruible»:

> La ignorancia que tenemos sobre nosotros es la razón última de la aparición de este mundo. Cabalmente por eso se constituye el saber, que es exactamente el rayo que cae sobre nuestra oscuridad y la pregunta inconstruible del conocimiento de antes. Al mismo tiempo constituye la inevitable razón suficiente de la aparición del mundo, del haber llegado a otro mundo.[1]

La pregunta y la esperanza —aquella actitud acentuada por Bloch como afecto de espera— están íntimamente ligadas. El niño que pregunta muestra paradigmáticamente al hombre introduciéndose y desafiando al futuro. La vecindad temporal de la pregunta es el futuro —esto incluso es válido aun en el caso de que el preguntar opere sobre el pasado—. Se manifiesta aquí, para seguir aún una vez más a Bloch,[2] que todavía hay muchas cosas en el mundo que están inacabadas, que el hombre mismo no es impermeable. Todos los períodos de tiempo operan como fuerzas, contenidos o aspectos en el proceso de pregunta. Sin la pregunta, el hombre no se hallaría ni en relación al presente, ni al pasado, ni al futuro. El modo de conocimiento del tiempo le estaría vedado. Se impone requerir informaciones al presente, al pasado

1 E. Bloch, *Vom Geist der Utopie*, en *Gesamtausgabe*, III, 1964, 287; cf. 209 ss.

2 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, en *Gesamtausgabe*, V, 1959, cf. 83, 224 s.

y al futuro para que la conciencia pueda orientarse frente a ellos. Esto es sólo posible con la supresión de la identidad inmediata a la que también la pregunta fuerza temporalmente un espacio vacío. Lo que F. Kümmel adscribe al recuerdo en su trabajo fundamental *Über den Begriff der Zeit* («Sobre el concepto del tiempo»), lo realiza empíricamente la pregunta.

> El origen de la libertad queda en la posibilidad del recuerdo, en el cual se abren los horizontes del pasado y del futuro por primera vez... En el recuerdo se fundamenta tanto la libre referencia al presente (intuición, actuación), como la relación al futuro (planificación, espera, esperanza), y al pasado (saber, poder).[3]

Por consiguiente, la teoría del tiempo no hay que destacarla de la teoría de la pregunta. No se puede precisar qué es lo que significa el tiempo, si se pasa por alto qué es lo que realiza la pregunta.

Al igual que al preguntar, también nuestra relación temporal guarda relación con los módulos somáticos que determinan el aspecto de la conciencia humana. Con gran energía llama la atención E. Rothacker[4] sobre un discurso de K. E. von Baer,[5] en el que con un experimento interesante de pensamiento se demuestra la dependencia de nuestra conciencia interrogativa de un parámetro biológico temporal. Entre dos pulsaciones cardíacas por segundo —así las constataciones de von Baer— tiene el hombre de 6-10 «momentos vitales». (Este número es superado por la psicología de la información. El momento tiene aquí un valor de 1/16 de segundo). Si se limitase la vida de un octogenario (= 29.200 días) a la milésima parte, es decir, a 29 días, tendríamos que el pulso golpearía unas 1.000 veces más rápido, pero el número de las experiencias posibles permanecería constante. El «hombre-mes» así construido, desde un punto de vista numérico podría poner tantas preguntas como el octogenario normal, sólo que su orbe histórico de percepción sería comple-

3 F. Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, 1962, 136; cf. *Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert*, editado por R. W. Meyer, Bern 1964.

4 E. Rothacker, *Zur Genealogie*, 148 ss., 215 ss.

5 K. E. von Baer, *Die Abhängigkeit unseres Weltbildes von der Länge unseres Moments* (1864): Beiheft Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaften 3 (1962).

tamente disimilar con el nuestro. A lo largo de su vida sólo observaría el sol 29 veces. Sería capaz de ver una bala de fusil en pleno vuelo. Jamás se le ocurriría preguntar por las estaciones del año. Si, con todo, redujésemos aún más el curso vital, a la milésima parte, por ejemplo (40 - 42 minutos), el campo de la pregunta se convertiría en algo fantasmagórico. El «hombre-minuto» no tendría idea del paso del día a la noche. El mundo de la flora habría de parecerle invariablemente sin vida. En el caso de presenciar una puesta de sol, tal vez preguntase por el fin de las cosas todas...

Ahora bien, nuestro experimento puede realizarse con el retardador, en vez de con el acelerador. La pulsación cardíaca sería, en este caso, mil veces más lenta que la nuestra. El hombre tendría 80.000 años. Percibiría el crecimiento de las plantas. El sol tendría una cabellera ígnea, como un meteoro. En el caso de que aún retardásemos la vida por mil, el hombre viviría en un año terrestre 189 percepciones completas. En lugar del cambio del día a la noche, sólo percibiría una especie de relampagueo.

¿Qué sentido tiene el ingenioso experimento de von Baer respecto a la relación temporal de la pregunta? A una capacidad de pregunta de pareja cantidad y calidad, el mundo aparecería con una cara radicalmente distinta para cada interlocutor. Al poseer temporalmente sus sistemas de respuesta otras agrupaciones, también sus preguntas estarán estructuradas conceptualmente de otra manera. El pasado, el presente y el futuro transcurrirán bajo diferentes horizontes de pregunta. Resumiendo: la dirección de la pregunta es dependiente del parámetro del tiempo, de la longitud del momento. Si éste aumenta, el mundo se petrifica en la inmovilidad; si converge en el punto cero, el hombre ya no experimentará variación alguna. En el primer caso, la pregunta se adormece; aquí se convierte, últimamente, en un sinsentido. La pregunta humana está ligada a la relación temporal; quienes posibilitan esto son los factores biológicos.

Sólo aquí, ante este trasfondo, puede discutirse el problema de la historia. La historia es la realidad de hechos o acontecimientos temporalmente pasados, y que se configura por medio

de preguntas y por medio de determinados sistemas de referencia. Sin la pregunta descenderían al orco del olvido —sin retorno.

> Una humanidad, escribe J. Rausch, que perdiese la conciencia de su pasado, ya no tendría futuro. Nos asemejamos a pescadores que no pueden vivir sin arrojar su red en la corriente del tiempo y sin pescarse a sí mismos... Lo que fue, puede caer en el olvido y desaparecer. Pero la conciencia interrogativa de que aquí hubo algo es inherente a la esencia del hombre.[6]

En la didáctica de lo histórico, preguntas y olvidos se enfrentan como irreconciliables contrarios y, al mismo tiempo, como interlocutores. La pregunta intenta dar alcance a aquello que el olvido empuja hacia lo ignoto. En esta bipolaridad cincelan pregunta y olvido la plástica de la historia. Una historia totalmente olvidada sería algo vacío; una historia plenamente interrogada sería irreconocible. Cuanto más penetra la pregunta en el pasado, tanto más se prolonga hacia el futuro. También aquí el principio de la homeóstasis parece preocuparse por lograr un equilibrio. El historicismo y el futurismo son dos hermanos gemelos. Rausch ilustra este hecho con una bonita imagen:

> La pirámide del futuro en la que estamos empeñados es cada vez más grande, pero bajo su majestuosa superficie el espíritu impulsa una segunda pirámide en la profundidad del pasado. Ambas a dos tienen la misma base: nuestro presente, que se extiende en todas las direcciones.[7]

El teólogo ya está acostumbrado a parejas construcciones por el Antiguo Testamento. Cuanto más consciente es la penetración profética de Israel en el futuro, tanto más profundamente se vuelve a su pretérito interpretándolo. El «fellah» no conoce ni la historia ni la profecía.

Una investigación categorial del conocimiento histórico tropieza necesariamente con la importancia básica de la pregunta. Tenemos para ello algunas pruebas concluyentes en la más reciente discusión sobre el problema de la comprensión histórica. Es categorialmente insuficiente definir a la historia como producto abso-

[6] J. Rausch, *Reise zwischen den Zeiten*, 171.
[7] J. Rausch, *o. c.*, 169; cf. 136.

luto de la realidad, como «cosa en sí» temporal. El historiador, en absoluto ha de asemejarse a un coleccionista, insaciable amontonador de hechos acabados para su álbum del pasado. La historia es, más bien, el resultado de un acto creador en el que el hombre interpreta la realidad temporalmente pasada. «L'histoire, precisa Henri Marrou, est la connaissance du passé humain».[8] La historia es «un complexe, un mixte indissoluble du sujet et d'objet». La correlación del sujeto que interpreta y del pasado histórico sólo formalmente cabe separarlos. Marrou llega a la siguiente equivalencia:

$$\text{histoire} = \frac{\text{passé}}{\text{présent de l'historien}}$$

> Histoire est la relation, la conjonction, établie, par l'initiative de l'historien, entre deux plans d'humanité, le passé vécu par les hommes d'autrefois, le présent où se développe l'effort de récupération de ce passé au profit de l'homme, et des hommes d'après.[9]

La evidencia del hecho histórico no es, por tanto, desglosable de la iniciativa metódica del historiador. No existen hechos históricos «en sí». Sobre el pasado como tal (le passé réellement vécu), independiente de la relación establecida por la investigación, el historiador no puede estipular nada. Marrou advierte formalmente de las transgresiones de frontera: «Il ne faut pas glisser de la distinction formelle à la distinction réelle, du critique à l'ontologie».[10] Este mal paso se dio en las inmediaciones de aquella filosofía que, para escapar al historicismo, buscó refugio en la torre de la «historicidad».[11] Lo que califica a un acontecimiento temporal en la historia es el perfil de trascendencia de la pregunta. En tanto algo no es interrogado permanece a-histórico. Nada, sin embargo, puede perecer tan completamente que no pueda ser preguntado.

8 H. Marrou, *De la connaissance historique*. Paris 1954, 32.

9 H. Marrou, *o. c.*, 37.

10 H. Marrou, *o. c.*, 39 s.

11 Cf. G. Bauer, «*Geschichtlichkeit*». Wege und Irrwege eines **Begriffs**, 1963, 153.

> Histoire est la réponse (élaborée évidemment au moyen des documents...) à une question que pose au passé mystérieux la curiosité, l'inquiétude, certains diront l'angoisse existentielle, de toute façon l'intelligence, l'esprit de l'historien. Le passé se présente à lui, tout d'abord, comme un vague fantôme, sans forme ni consistance; pour le saisir il faut l'enserrer étroitement dans un réseau de questions sans échappatoires, le contraindre à s'avouer... Logiquement, le processus d'élaboration de l'histoire est déclenché, non par l'existence des documents, mais par une démarche originale, la «question posée», qui s'inscrit dans le choix, la délimitation et la conception du sujet.[12]

Se puede decir, por tanto, que todo lo que llamamos historia ha sido alguna vez interrogado, y que, a la inversa, sólo llegará a ser histórico algo, en la medida en que se extienda sobre ello la pregunta de un hombre.

La filosofía de la historia de R. G. Collingwood está orientada, por principio, a la correlación de pregunta y respuesta. A diferencia de la naturaleza, que hay que considerar como un decurso de acontecimientos, la historia pasa por una sucesión de ideas. Para Collingwood, el proceso histórico es un proceso mental en el que pensar significa «hacer preguntas».[13] El conocimiento histórico se impone el deber de estudiar en el pasado las cuestiones vivas en el contexto de sus respuestas. Lo que erróneamente se considera como producto acabado del destino, el llamado acontecimiento histórico, en realidad es, según Collingwood, una acción y una acción de la pregunta, portadora de una idea y un objetivo. Deber del historiador es identificar esta pregunta. Puesto que el preguntar representa una posesión de la comunidad del espíritu humano, nuestras preguntas pueden tomar las preguntas de tiempos lejanos, completamente extrañas a nosotros, y, a su vez, podemos exhumarlas y actualizarlas. En sentido estricto, ningún pasado es pasado. Todo tiempo puede seguir viviendo en un presente por razón de sus preguntas. El proceso de pregunta enlaza entre sí a todas las épocas, y es tal su intensidad que toda respuesta del pasado es susceptible de una nueva pregunta. Un problema histórico es, desde ahora mismo, un problema desconocido, si se lo

12 H. Marrou, *o. c.*, 60 s.

13 R. G. Collingwood, *Philosophie der Geschichte*, 1955, 294.

considera como un testimonio cerrado, aislado de las preguntas para las que se ideó como respuesta una acción o una decisión.[14]

> Si existiese un permanente problema P, advierte Collingwood, podríamos preguntar, ¿qué habrán pensado Kant, Leibniz o Berkeley sobre P?, y luego, en caso de que esta pregunta pueda ser contestada, seguiríamos preguntando: ¿tendrían razón Kant, Leibniz o Berkeley? Sin embargo, lo que aquí se pensó como un problema permanente P, en realidad de verdad no es sino un grupo de problemas que se suceden P_1, P_2 P_3..., cuyas propiedades individuales sólo se difuminan a causa de la miopía histórica de la persona que los reúne bajo la etiqueta de una sola P. De ello se sigue que el problema P no es una pieza graciosamente venida a nuestras manos, y a la que, mientras la sostenemos, preguntamos: ¿qué pensaría fulano de esto? [15]

El tema tan prodigado en incontables investigaciones: «X en la historia y en el presente», o «X en la antigüedad, la edad media y la moderna», etc., es juzgado apócrifo por Collingwood, debido a su ingenuidad teórico-cognoscitiva. El misterioso X no es ni siquiera idéntico consigo mismo en la misma y única época. Detrás de cada problema histórico se esconde siempre una pregunta absolutamente precisa, una pregunta específica que ha llevado irremisiblemente a esta afirmación. Quien no conoce esta única pregunta —bien sea que no la vea, o que no la ponga al descubierto—, necesariamente ha de ocultar el problema. Concluirá antihistóricamente desde su específico sistema de respuestas a otro que unificará al suyo. Este acto de unificación (que, como veremos, también cabe observarlo lingüísticamente) es un delito hermenéutico de alta condición. Y es que se supone que todos los sistemas de respuesta de todos los hombres en todos los tiempos fueron iguales o extremadamente parecidos. Pero, a la verdad, son muy diferentes históricamente y entre sí. No menos diferenciadamente ocurre con las preguntas enlazadas con el sistema de respuesta.

Tenemos, pues, que $P = f(P)$, es decir, un problema histórico es una función de la pregunta, cuya solución representa. La fórmula necesita una ampliación. Preguntar es una variable históricamente dependiente de un sistema de respuestas: $P = f(R)$. De ahí que cabría afirmar: $Pro = f(Pre, R)$, est es: sólo conocemos realmente un problema histórico, cuando estudiamos la relación a sus preguntas y a su específico sistema de respuestas. Quien no lo puede o no lo quiere, aseméjase al hombre-mes de von Baer, que se dispone a relatar la historia del hombre-minuto.

[14] Una exposición minuciosa y crítica de Collingwood se halla en H. J. Finkeldei, *Grund und Wesen des Fragens*. Diss Masch, Heidelberg 1954, 68 ss.

[15] R. G. Collingwood, *Denken*. Eine Autobiographie, 1955, 68 s.

Hagamos ahora un paréntesis: fieles a nuestro lema de ver en la teología una dimensión de la realidad (y no a la inversa), hemos precisado en el curso de nuestro trabajo hasta aquí la categoría antropológica del preguntar, sin discutir directamente hechos teológicos. Buscábamos y buscamos una comprensión de la pregunta que no esté, desde ahora, convenientemente aderezada para el uso del teólogo, sino que corresponda a los hechos empíricos. El deber teológico no consiste, en efecto, en dictar las condiciones bajo las cuales acontece una actuación eclesiástica, sino que consiste en aclarar estructuras reales, determinándolas y utilizándolas objetivamente. Entre tanto, debería haberse hecho tal visibilidad sobre la pregunta que la pudiésemos llevar a un primer contacto con la teología.

Las reflexiones de Collingwood, de las que hemos intentado sacar consecuencias didácticas, se apropian admirablemente para ello. La práctica teológica está habituada a ensalzar alegremente a la pregunta: ¿qué pensaron Pablo, Lutero, Barth, etc., de la justificación, de la justicia de Dios, del estado, de esto y de lo de más allá? Esto no es óbice para que apenas se dé ciencia alguna que sea tan invariable en sus problemas fundamentales, ni cuide con tanto esmero la continuidad de los contenidos de la pregunta como la teología. Esto, en su mayor parte, tiene fundamentación objetiva, pero nada cambia en la fórmula $Pro = f(Pre, R)$. Son posibles, naturalmente, análisis históricos del concepto, pero, por desgracia, absolutamente insuficientes. Pues el concepto es la figura del lenguaje que está más distanciada de la variación histórica.

Los conceptos hambrean la intemporalidad. La pulsación cardíaca de la pregunta en ellos hace ya mucho tiempo que enmudeció. Lo que, por ejemplo, se pensó bajo la expresión programática

«justificación», como problema teológico permanente, de hecho son una cantidad de problemas transitorios, una cadena de diferentes respuestas a preguntas diversas: justificación (Pablo), justificación (Lutero), justificación (Barth), etc. Desde un punto de vista didáctico, comienzan aquí y ahora las dificultades. ¿Cómo se comportan la justificación$_1$ y la justificación$_2$ con sus sistemas de respuesta? ¿Cuál es su actitud por lo que hace a su respectivo punto cero hermenéutico? ¿Es posible hallar sistemas de respuesta desde los que quizás no pueda, en absoluto, ponerse la pregunta de la justificación, ya que la clasificación de la materia no es transparente para ello? ¿Qué valoración didáctica hay que dar al hecho de que Lutero, en su *Kleiner Katechismus* («Pequeño catecismo») no trate temáticamente de la justificación, sino sólo en forma indirecta? ¿Qué significa esta forma indirecta bajo el aspecto Pro = f (Pre, R), especialmente para niños?

El teorema idealista de la interpretación existencial tiene una contundente solución para semejantes indigencias. En todos los sistemas de respuesta, así se argumenta, hay momentos básicos ontológico-fundamentales del existir: los existenciales. Constituyen éstos la esencia invariable del «Dasein» en el cambio de los tiempos; en ellos los hombres siguen siendo los que siempre fueron. Desde un punto de vista lingüístico, estas sustancias ontológicas son fácilmente reconocibles por su característica sufijación abstracta y femenina: historicidad, finitud, temporalidad y —¡mucho cuidado!— por su problematicidad. En diversos trabajos, Adorno ha motejado de subrepticio a este método:

> El individuo, dice, que ya no puede confiar en ninguna firme propiedad, se agarra a sí mismo en su abstracción más extrema, como a lo último y, presumiblemente, como a lo imperdible. La metafísica se disuelve en lacrimógenos consuelos: se seguirá siendo lo que se es. Pero por cuanto los hombres de ningún modo siguen siendo lo que son, ni social ni incluso biológicamente, se resarcirán en el insípido resto de igualdad consigo mismos, como una etiqueta en ser y sentido. El imperdible aquel, sin sustrato alguno fuera del propio concepto, la tautológica mismidad del mismo, ha de desprenderse del suelo, así llamado por Heidegger, un suelo que tienen los auténticos y del que carecen los inauténticos.[16]

[16] Th. W. Adorno, *Jargon*, 97.

La interpretación existencial comete el desafuero de la identificación, es decir: $P_1 = P_2 = P_3$; justificación$_1$ = justificación$_2$; gracia$_1$ = gracia$_2$, etc. Lo que garantiza a las afirmaciones y a los problemas es el yo-núcleo, la existencia con su autocomprensión. Lejos de la conciencia racional y del pensamiento teorético, los existenciales acoplan el Dasein del presente al Dasein del pasado, mi «problematicidad» me transmite visiones y significados más profundos de los textos de la historia.

Desde un punto de vista didáctico, no se ha ganado absolutamente nada con esto, sino que se ha perdido todo en este juego. Si su común problematicidad no tiende en absoluto, y sin más, un puente hacia la comunidad de entendimiento a los diferentes tipos de infrahombres —así designados gráficamente por von Baer— tampoco han de ayudarles otros existenciales. En el ámbito de validez de Pro = f (Pre, R), los sistemas de respuesta no son ni biológica ni socialmente irrelevantes, más bien ocurre que ambos son fundamentales. De ahí que no haya que considerarse como una impaciente concesión a la moda, si preguntamos que, puesto que no hay problema alguno en una equivalencia hermenéutica consigo mismo, sino que todos los problemas son relativos a sistemas históricos de pregunta-respuesta, ¿no pudiera entonces ocurrir que, en el transcurso del tiempo, determinadas afirmaciones llegaran a ser tan extrañamente complejas en su origen histórico de pregunta que sólo fuesen ya accesibles a los expertos? ¿Qué hay que decir por lo que se refiere a su posibilidad de interpretación? ¿Es que, para poner un ejemplo, el trasfondo histórico de las cuestiones que llevan a la afirmación teológica del nacimiento virginal está tan extremadamente alejado de los modernos sistemas de respuesta, que sólo el especialista puede decir con justicia qué es lo que pensaron Lucas (P_1), o Agustín (P_2) sobre el nacimiento virginal de Jesús? ¿Cuáles serían las consecuencias cristológicas de este análisis?

En esta dificultad no nos sirve de mayor ayuda el proceder intelectual de Collingwood, y tenemos razones para echar mano de Marrou. Su fórmula:

$$\text{histoire} = \frac{\text{passé}}{\text{présent de l'historien}}$$

complica objetivamente el problema, ya que la persona del investigador histórico, y sus preguntas y respuestas, son involucrados en la teoría. El historiador ha de encontrar con su pregunta la pregunta para la que la actuación histórica fue una respuesta (Collingwood); pero no sólo restaura el sistema de respuestas del pasado, sino que él mismo permanece atado a su propio sistema de respuestas, sin el cual sería incapaz de preguntar en absoluto. Cualquiera que investigue la serie de problemas P_1, P_2, P_3, no puede pasar por alto que él mismo está implicado con la posición P_x. Desde la perspectiva didáctica, sin embargo, P_x es, a su vez, un sistema de pregunta-respuesta. Resulta, pues, la fórmula siguiente:

$$H = \frac{\text{Pro } f\ (P,\ R)}{P_x\ f\ (P,\ R)}$$

Traducido en brevedad significa esto: la historia es la pregunta de un presente a la respuesta de un pasado. Los «hechos» sólo hablan, cuando se los interroga. Por sí misma, la historia contesta exactamente tan poco, como el campo electromagnético, pongamos por caso. Ambos fenómenos son abstracciones metódicas de la conciencia interrogativa. Nuestra fórmula señala asimismo la amenaza del conocimiento histórico. Esta se debe al hecho de que el historiador que interroga raras veces se da perfecta cuenta de la cooperación de su propio sistema de respuestas, P_x, y tan sólo con un empeño decidido le será metódicamente factible percibirlo. Esta y no otra es la razón del porqué P_x amenaza constantemente a P_1, P_2, etc. En un contacto ingenuo con la historia acontece esto regularmente. La enseñanza de la historia en las escuelas superiores de la Alemania del XIX, por ejemplo, unía a Lutero no sólo con Wiclif y Calvino, Kant y los clásicos alemanes, sino que, con entusiasmo nacional-religioso, también lo hacía con Arndt, Jahn y hasta con Arminio.[17] Y es el caso que antisemitas y nacionalistas, comunistas y capitalistas adornan sus sistemas de referencia, sin el mínimo parpadeo de sonrojo, con imágenes de Lutero. Este ejemplo tremebundo evidencia extremosamente que, sin la transparencia de la pregunta, la historia se convierte en anuncio, y la realidad histórica en calcomanía. Desde la perspectiva de nuestra fórmula, el Lutero histórico aparecería así:

[17] E. Weymar, *Das Selbstverständnis der Deutschen*. Ein Bericht über den Geist des Geschichtsunterrichts der höheren Schulen im 19. Jahrhundert, 1961, 191 ss.: «Die abgestufte Imitatio Lutheri als pädagogische Bewegung».

$$\frac{\text{Lutero } f\ (P,\ R)\ 1517}{\text{investigador de Lutero } f\ (P,\ R)\ 1968} = \text{historia de Lutero, 1517}$$

El Lutero histórico de 1517 es «en sí» una ilusión.

Por lo demás, el trabajo histórico-crítico sobre los textos bíblicos muestra una decisiva impronta del problema histórico de la pregunta. Pone al descubierto este trabajo, que ningún escrito bíblico ha sido dirigido a otro presente que al propio. Particularmente, la investigación histórico-redaccional de los evangelios ha posibilitado una multitud de ejemplos de cómo afirmaciones textuales del Nuevo Testamento comportan la raigambre de la pregunta de la que han surgido. Pero sobre este dato hemos de volver posteriormente.

Nuestra tesis decía que sin la pregunta no es posible la historia. Ahora bien, es factible plantear multitud de preguntas al pasado. Hay muy diferentes aspectos bajo los cuales la vida humana adquiere un perfil trascendente. ¿Hay por eso muchas historias? ¿Cómo cabe entender la historia universal? Categorialmente debería imponerse el deber de cuestionar todas las acciones humanas sin excepción. Aparece, pues, el problema del sentido en la historia. K. R. Popper ha reaccionado apasionadamente contra una historia universal, haciendo votos, en cambio, por un número ilimitado de historias.

> Esta debiera ser la respuesta de todo hombre con sentido humanitario y, en especial, de todo cristiano. Una historia concreta de la humanidad, si la hubiese, debería ser la historia de todos los hombres. Debiera ser la historia de todas las esperanzas, sucesos y sufrimientos humanos. Pues ningún hombre es más importante que otro cualquiera. Pero, evidentemente, esta historia concreta no puede ser

> escrita Debemos hacer abstracciones, debemos dejar de lado cosas, debemos seleccionar [18]

Una historia justa de la humanidad debería preguntar por cada hombre en particular Ni una sola vida humana, la de la criatura más desvalida, habría de ser orillada por falta de clase Pero es el caso que ni siquiera como ideal puede perseguir semejante meta la fijación concreta de la historia En el «ductus» de ésta, el hombre normal se coagula en el número, la colorista vista individual se convierte en cenicienta comparsa No raras veces hasta se elude el destino del individuo en la burda abstracción de la estadística matematica Se convierte en algo elemental, y se sumerge en la especie biológica Agudamente anota E Junger en su *Diario* (17 8 1943)

> El ataque a Hamburgo entre otras cosas, constituye el primer acontecimiento de este tipo en Europa que rehuye la estadística de la poblacion Los oficiales de la administracion se sienten incapaces de determinar cuantos hombres perdieron la vida Las víctimas murieron como peces o como langostas fuera de la historia, en la zona elemental ayuna de registro [19]

Conviene señalar tan solo que la datación de Junger hay que situarla bastante antes en la Alemania de Hitler ya se moría «fuera de la historia» con anterioridad a 1943, el hombre ya no era cuestionado ni como victima Lo que se evade a la pregunta, sale del círculo espiritual de la historia

Los historiadores teístas quieren vivir, con Hegel, la historia como escenario

> Luego preguntan ¿quien compuso la pieza?, y piensan dar una respuesta piadosa, al decir ¡Dios! Es un error Su respuesta es pura blasfemia, pues el drama no fue escrito (y lo saben) por Dios, sino por los profesores de història bajo la supervision de los generales y de los dictadores [20]

[18] K R Popper *Falsche Propheten* Hegel Marx und die Folgen 1958 334 s cf E Kastner *Notabene 45* Ein Tagebuch 1961 13 «En la gran crónica hay sitio para todos ellos sin embargo solo conjuntamente El individuo no existe en ella Sobra allí a la manera como en el mapamundi de la escuela sobraría mi pequeno abeto de detras de la casa»

[19] E Junger *Tagebucher* III en *Werke* 2 sin ano 129

[20] K R Popper *o c* 336

Desde un punto de vista didáctico, no es posible decidir el problema En verdad tampoco es deber nuestro Nosotros analizamos que es lo que realiza la pregunta Si, pues se designa a la historia, tal como lo hace Theodor Lessing «como la razon de ser de lo absurdo» (logificatio post festum),[21] o se intenta, como E Heimann, una «teologia de la historia»,[22] invariablemente ha de perturbar una actitud de pregunta, para la que, en definitiva, no hay respuesta suficiente alguna K Lowith da exactamente en la diana cuando dice

> es privilegio de la teologia y de la filosofia plantear preguntas que no es posible contestar empiricamente De esta especie son aquellas preguntas que afectan a las primeras y a las últimas cosas, éstas mantienen su importancia precisamente por el hecho de que no hay respuesta capaz de obligarlas a silencio No existiria un preguntar por el sentido de la historia si este se revelase ya en los mismos acontecimientos historicos es el pensamiento judio y cristiano el causante de esta pregunta desmedida Preguntar seriamente por el ultimo sentido de la historia sobrepasa todo poder saber y nos deja sin aliento Nos traslada a un vacio que solo pueden colmar la esperanza y la fe [23]

Para la teoría de la pregunta deben ser oidos tanto Popper como Lowith Si uno nos señala el derecho que asiste a la fe para una pregunta desmedida, el otro nos previene, no menos fundadamente, de las consecuencias empíricas de pareja arrogancia Manifiestamente, el preguntar y la fe estan de alguna manera unidas en sus efectos saludables y contraproducentes La obra de la pregunta presupone, en cada caso, el dualismo del acontecimiento y la finalidad Sin la pregunta, los acontecimientos no tendrian significacion «Bruta facta» son mudos El problema, con todo, es poco claro, no se ve bien si es la pregunta la que aporta el sentido al sinsentido (Lessing), o si tiene razón Litt, cuando dice

> La pregunta por el sentido de un «algo» que encuentra al hombre solo puede desatarse en el caso de que no sea un hallazgo despro

[21] Th Lessing *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* 1927[4]

[22] E Heimann *Theologie der Geschichte* Ein Versuch 1966 cf G Gloege *Vom Sinn der Weltgeschichte* en *Heilgeschehen und Welt* Theol Traktate 1 1965 27 ss

[23] K Lowith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* Die theol Vorasussetzungen der Geschichtsphilosophie 1953[2] 13 s

visto de sentido, algo fáctico sin contenido ni trascendencia, sino que se experimente, al menos, como apuntando a un sentido, como afluente a un sentido.[24]

¿Son los acontecimientos cuestionables en sí mismos, o sólo lo son por relación al hombre que los interroga?

En su filosofía analítica de la historia, A. C. Danto se decide inequívocamente por la segunda posibilidad.

Preguntar por la significación de un evento, en el sentido histórico del término, es plantear una pregunta que sólo puede ser contestada en el contexto de la historia.[25]

El carácter narrativo de la historia empalma el acontecimiento histórico tanto con el pasado como con el futuro. Con la pura constatación descriptiva, parada en la observación en el momento del acontecer, no es mucho lo que se habrá ganado, ni incluso aun cuando el método de documentación fuese perfecto. Danto crea un «ideal Chronicler» que, ciertamente, almacena impecablemente todos los acontecimientos observados sin una laguna, pero que no es capaz de hacer ni la más mínima afirmación histórica.

Sin referencia al futuro, sin ir más allá de lo que puede decirse de lo que sucede, da la casualidad que no podría escribirse en 1618 la andadura que se inicia: «La guerra de los treinta años comienza ahora» —pues es el caso que esa guerra se llamó así por su duración, precisamente... Si describimos un evento E-1 haciendo referencia a un futuro evento E-2 antes de que E-2 acontezca o se supone que acontezca, tendremos que retractar la descripción, o estimarla errónea, si E-2 no acontece.[26]

Un acontecimiento se convierte en histórico, no por su desnuda facticidad, ni tampoco por su formal referencia temporal al pasado, sino por su dinámica relación entre pasado y futuro que se objetiviza narrativamente. Esta relación no es esencialmente inherente a los acontecimientos, sino que ha de ser desatada lingüísticamente, esto es «narrativamente» liberada por medio de preguntas. Con el futuro siempre más expedito por medio de las

[24] Th. Litt, *Die Selbstbesonderung des Sinns der Geschichte*, en *Der Sinn der Geschichte*, editado por L. Reinisch, 1961, 69.

[25] A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*. Cambridge 1965, 11.

[26] A. C. Danto, *o. c.*, 152.

preguntas, la historia se amplía. «El pretérito no cambia quizás, pero cambia nuestro sistema de organizarlo».[27] El proceso narrativo de la interpretación de la historia y el proceso de preguntas se acreditan mutuamente. En tanto las preguntas sean aún posibles y necesarias, las respuestas de los historiadores sólo pueden ser provisionales. Nuevas preguntas obligan a nuevas interpretaciones; hacen, por tanto, nueva historia.

Evidentemente, la teoría de la pregunta nos lleva hasta las raíces del pensamiento histórico. De ahí que no nos extrañe si A. J. Toynbee reconoce en la pregunta y en la respuesta poderosos factores históricos en el nacimiento y en la desintegración de las civilizaciones. Sin su actuación, no se darían los cambios históricos, y sí sólo un estado de equilibrio en el tiempo, perfecto en sí mismo. La pregunta es el gran factor de perturbación, un desafío (challenge) que rechaza las integraciones existentes, provocando el que se produzcan nuevas diferenciaciones. Cuanto mayor sea el desafío, tanto mayor será también el atractivo para el cambio. Sea cual sea el juicio que se pueda formular sobre el proyecto de una historia universal en Toynbee, cosa que aquí no nos interesa, su contribución es considerable por lo que respecta a nuestro problema. La pregunta no limita su efecto al individuo, sino que afecta también al grupo. En la confrontación con los condicionamientos geográficos, climáticos, económicos y sociales de la existencia humana, la humanidad es invitada constantemente a dar nuevas respuestas.

Acontece el crecimiento, cuando un individuo o una minoría o un entero cuerpo social replica al desafío con una respuesta, que no sólo responde a este desafío, sino que también expone a los que contestan a un nuevo desafío que reclama de su parte una siguiente respuesta.[28]

Para Toynbee, la historia es un ritmo cambiante de desafío (pregunta) y respuesta, de «challange and response». El peligro amenaza a esta estructura tan pronto como un desafío queda sin.

[27] A. C. Danto, *o. c.*, 166 s.

[28] A. J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte.* Aufstieg und Verfall der Kulturen, 1949², 240 (Trad. esp. *Estudio de la historia.* Losada, Buenos Aires, 14 v. Más accesible: *Estudio de la historia.* Compendio en 3 v., Alianza Editorial, n. 247, 248, 249).

respuesta. La pregunta se planteará a la continua en tanto se la retrase o se la conteste imperfectamente, o hasta que haya arruinado a la sociedad incapaz. Para Toynbee, tanto el futurismo como el arcaísmo son intentos absurdos por esquivar engorrosas cuestiones de un presente. Unicamente se diferencian entre sí por la dirección temporal que eligen para realizar su intento de huida: el uno intenta evadirse del presente río arriba, el otro rompe amarras y navega río abajo. Las preguntas son como los dioses de la venganza: persiguen al fugitivo.

Pregunta y respuesta, en cuanto comportamiento social del grupo, ponen al descubierto nuevas dimensiones. Se necesitan mecanismos especiales que posibiliten reducir al mismo denominador de una común respuesta a una pluralidad de individuos. Cuando un cuerpo social experimenta su desafío y pregunta, debe replicar con una respuesta. Reacciona, por tanto, no en forma mecánica, sino que se comporta hermenéuticamente. ¿Quién es el que puede o debe formular la respuesta? Para Toynbee, son siempre individuos los que encuentran y proponen las respuestas. La mayoría, por el mecanismo de la imitación, se pliega aceptándola y ejercitándola como costumbre.

> La debilidad de la imitación radica en que es una respuesta de afuera, de modo que la actividad ejercitada nunca lo hubiese sido en virtud de la propia iniciativa del que la ejercita. De ahí que la actuación de la imitación no esté autodeterminada y la mejor garantía para lograr un resultado apetecible es que la capacidad cristalice en una habituación o costumbre... Pero cuando el «hielo de la costumbre se rompe», la capacidad de imitación —orientada hasta aquí río arriba, a los mayores o antepasados en cuanto corporeización de una invariable tradición social—, se orientará ahora a las personalidades creadoras que intentan llevar consigo a sus compañeros a la tierra prometida. En lo sucesivo, el creciente cuerpo social es obligado a vivir peligrosamente.[29]

Con la imitación, el grupo se capacita para tomar las preguntas y respuestas de algunos miembros particulares, articulándolas en el proceso social. O bien estabilizará su conducta por medio de respuestas que ritualmente domeñan un desafío bajo el manto de la costumbre y de la habituación, o bien se desintegrará a

[29] A. J. Toynbee, *o. c.*, 276.

sí mismo, en cuanto que, en lugar de firmes tradiciones, toma sobre sí preguntas demoledoras. La imitación de las mismas conduce al desmoronamiento. Toynbee lo explica así: «Las revoluciones pueden ser definidas como actos retardados, y violentos por regla general, de la imitación».[30]

Este capítulo ofrece a la didáctica nuevas visiones y nuevos deberes. En primer lugar, nos damos cuenta de la fundamental ligazón de los problemas didácticos con la historia, de su bipolar estructura de pregunta y de interpretación narrativa. En segundo lugar, las categorías de imitación, costumbre y habituación, o de caída y revolución, nos introducen en el ancho campo de una didáctica social, donde la pregunta y la respuesta actúan como factores y reguladores en el proceso social. Las costumbres y los hábitos no son heredables biológicamente, sino que hay que aprenderlos. ¿Hasta qué punto es influenciable, regulable y teológicamente relevante, a la postre, este proceso discente? ¿Es factible imitar también las respuestas teológicas, ritualizadas en el modo y en el uso, o hay que imitarlas necesariamente? ¿Son enseñables y aprendibles las revoluciones y las reformas, al interrumpirse las tradiciones (cuando se rehúsan las respuestas) y se ejercitan determinadas preguntas? ¿Se transmite el mensaje bíblico en el cuerpo social por respuestas imitadas (costumbres), por preguntas imitadas (reformas), o por ambas a la vez? Nuestros actuales conocimientos adquiridos hasta aquí bastan para preguntar, como lo hacemos, pero no para responder adecuadamente.

[30] A. J. Toynbee, *o. c.*, 278.

5 Hermenéutica de la pregunta: el poder de la costumbre

En verdad, lo más inaguantable, lo realmente temible me sería una vida ayuna de costumbres, una vida entregada perdurablemente a la improvisación. Eso sería mi destierro y mi Siberia

(F. Nietzsche, *La gaya ciencia*)

El preguntar posee una estructura extremadamente lábil. Quienes fundamentalmente lo hacen imposible o innecesario son la habituación, la imitación, la opinión, lo evidente. Ahora bien, sería una miopía imperdonable difamar globalmente como enemigos de la pregunta a estos estabilizadores del comportamiento hermenéutico. Aunque en la teología más reciente gozan de una perversa fama intelectual la habituación y la costumbre, no nos asisten motivos para corear estas voces. Ya el dato de que la iglesia, desde la más remota antigüedad, ande empeñada en practicar tradicionalmente determinados textos, actividades y concepciones, debería bastar a la didáctica como argumento prohibitivo. Fórmulas litúrgicas ya nos son conocidas por el mismo Nuevo Testamento. Tanto la oración, el canto y el fondo sentencial son realidades evidentes para la cristiandad primitiva, y nuestros niños aprenden todavía hoy el catecismo. Thomas Mann describe ma-

gistralmente en los *Budenbrooks* cómo se transmiten y memorizan, en ocasiones, semejantes evidencias eclesiásticas

> Y la pequeña Antonia, una niña de ocho años, criatura de delicada constitución en un vestidito de seda suavemente tornasolada, desviando un poco la rubia cabecita de la cara del abuelo, observaba desde el gris azulado de sus ojos, discurriendo intensamente y no viendo nada en el cuarto, volvió a decir «¿qué es esto?», y añadió pausadamente «creo que Dios» —con rapidez ahora, mientras se iluminaba su rostro— «me ha creado junto con las demás creaturas» —agarrado el hilo, se disparó radiante e incontenible, recitando todo el artículo con estricta fidelidad al catecismo, que precisamente acaba de ser nuevamente editado revisado, anno 1935, con la aprobación de un alto y prudente senado *Cuando se cogía el hilo pensó era un sentimiento, como cuando en el invierno se bajaba el Jerusalemsberg con los hermanos sobre el pequeño tobogán a una casi se le perdía el conocimiento, y, aunque se quisiera, no se podía una detener*
>
> Además, los vestidos y los zapatos, decía, la comida y la bebida, la casa y el corral, la mujer y el niño el campo y el ganado Al llegar aquí, el viejo monsieur Johann Buddenbrook estalló en carcajadas con aquella risa suya cristalina y cortante, que secretamente había reservado hasta entonces Se reía por el placer de poder mofarse del catecismo, y probablemente esta había sido la razón de haber propuesto el pequeño examen Se informó de los campos y del ganado de Tony, preguntó cuánto pedía por el saco de trigo, y se ofreció a cerrar el trato con ella [1]

¿Era justa la risa de monsieur Buddenbrook? Evidentemente, el abuelo Buddenbrook interrumpe el intento de la pequeña Antonia de ensartar una cadena de respuestas apoyándose en su memoria Cuando la pequeña aprendiz estaba finalmente en camino de dejar inequívocamente de lado a su entendimiento, el irónico abuelo detiene con sus preguntas la didáctica bajada en picado, desorientándola en toda línea

Para analizar suficientemente el fenómeno de la habituación, debemos profundizar con una mayor amplitud objetiva En todo caso, se ha ido demasiado lejos al decretar dogmáticamente que lo que se escapa a la pregunta no merece reconocimiento didáctico alguno Si orientamos nuestras reflexiones al mundo de los niños y, ante todo, a su capacidad y posibilidad de conquista

[1] Th Mann *Buddenbrooks* I Teil 1 Kapitel

del mundo por medio de preguntas, habría que examinar si esta actitud discente está realmente al inicio El proceso de aprendizaje en el hombre, ¿comienza con preguntas o con respuestas?

La investigación de la conducta no necesita aquí de información Nos remite al mecanismo de la identificación o de la introyección, con el que la psique infantil está en condiciones de tomar sistemas de referencia de las personas de su entorno

> La introyección y la identificación son las formas más tempranas en que se elaboran ligazones sociales Procesos de identificación acompañan a la juventud y se extienden ampliamente hasta la edad madura [2]

Los padres transmiten al niño un acabado sistema de referencias y precisamente en un momento en que el niño no es capaz de preguntas ni desde un punto de vista de la lengua ni espiritualmente

> Estas identificaciones son papeles del yo, en los que el yo del niño puede deslizarse transitoriamente según su necesidad, estructuras cognitivas con raíces dinámicas por supuesto, esto es, con los motivos introyectados En conjunto constituyen el super yo, o, para decirlo con más exactitud, «la parte superior» del super-yo.[3]

La identificación es, pues, desde un punto de vista psicológico, una ligazón primitiva inconsciente, desde la perspectiva sociológica, la aceptación irreflexiva de los papeles de otro, y didácticamente, una categoría de aprendizaje elemental Desde Martín Buber, se reconoce también pedagógicamente que la formación del yo en el hombre se realiza en la confrontación con el tú Por lo que mira a la didáctica, conviene tener en cuenta que la respuesta es ontogénicamente anterior a la pregunta Con la identificación acepta el niño respuestas más o menos acabadas y en bloque, lo que, en otro caso, serían apropiadas sólo posterior-

[2] A Mitscherlich *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft* 174 del mismo *Die Unfähigkeit zu trauern* 291 «aprender identificándose es el intercambio social más fundamental»

[3] W Toman *Dynamik der Motive* Eine Einführung in die klinische Psychologie 1954 265 s cf S Freud *o c* 69 «La identificación es una forma muy importante de ligazón a otra persona probablemente la forma primigenia no comparable en absoluto a una elección de objetos cf N Beets *Die Bedeutung der Identifizierung für das Glaubensleben* Th Pr 3 (1968) 79 ss

mente y no sin grandes peligros en innúmeros actos de pregunta. La identificación facilita y acelera el trabajo discente. El precio que hay que pagar por ello consiste en la renuncia a la intelección y al control. El hombre que se identifica y que introyecta al apropiarse la respuesta de otro, se hace un comportamiento extraño al yo. Al niño pequeño no le queda posibilidad alguna de elección. M. Horkheimer dice drásticamente: «Se podría decir que el hombre viene al mundo como aparato - eco».[4] El preguntar, que ontogénicamente comienza después, es, por consiguiente, un control del yo que hay que aprender y que examina las respuestas ya aprendidas extrañas al yo.

> Toda identificación es una adopción de lo hallado al llegar. Ha de mostrarse cómo este comportamiento, originalmente extraño al yo, puede ser reflexivamente experimentado y afirmado o negado. Ha de mostrarse cómo se acepta un status y cómo se ejercita un papel, para que el trocito de independencia se convierta en una segunda posesión con la que nosotros podamos operar.[5]

Estas frases tienen validez para hombres de todas las edades y apuntan didácticamente a la pregunta. Sin su penetración controladora, el hombre seguiría siendo un aparato - eco, un inconsciente receptor de respuestas e incapaz de decisiones. Puesto que el niño es capaz de preguntas, puede romper la contextura de las respuestas. De este modo, tenemos que al sistema de respuestas introyectado se le apropia una múltiple significación. Es protección y seguro, pero, al mismo tiempo, cabeza de puente y base de partida. Sin el esquema preexistente de respuestas incorporadas, la pregunta adolecería de un punto de partida desde el que comenzar un proceso de control. La no identidad del preguntar presupone precisamente la identidad de las respuestas. Para la didáctica, empero, deviene perceptible aquí la ley de la polaridad didáctica. No sólo aprendemos a través de preguntas, sino que también, y desde un punto de vista ontogénico incluso antes, por medio de respuestas. E. Strauss expresa esto en la forma siguiente:

[4] M. Horkheimer, *Sozialpsychologische Forschungen zum Problem des Autoritarismus, Nationalismus und Antisemitismus*, en *Politische Psychologie als Aufgabe unserer Zeit*, editado por W. Jacobsen, 1963, 63.

[5] A. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*, 335.

> Hay dos modos de aprender. Un aprender extensivo, gnóstico, y otro aprender restringido, pático. Aquél descansa en el poder del espíritu para la reflexión, para la negación creadora que posibilita al hombre trascender las fronteras de la simple existencia. El hombre aprende al dejar de reaccionar inmediatamente. Es capaz de aprendizaje, porque puede pensar el todo como parte, lo envolviente como lo envuelto.[6]

Al lado del aprender gnóstico, que discurre sobre la capacidad de negación de la pregunta, trabaja el aprender pático, con el que elaboramos las costumbres.

> Una costumbre excluye la que le está emparentada, pues cabalmente toda habituación descansa en un proceso de aprendizaje restringido, pático. Nosotros no disponemos de una costumbre acabada, es ella la que dispone de nosotros. Ni somos nosotros quienes las constituimos, sino que son ellas las que nos imaginan. En la formación de las costumbres somos nosotros una especie de material plástico que a sí mismo se cambia en el proceso de formación de la costumbre.[7]

W. Stern habla de fenómenos mnémicos (familiaridades, prestezas), que sitúa entre el instinto conservador y la reflexión progresista. Por medio de la repetición constante, puede el hombre adaptarse a situaciones extrañas hasta el punto de transformar en armonías las iniciales discordancias.[8] Parecidamente se expresa Linschotten:

> La costumbre es una adaptación a deberes que se repiten a la continua y que conduce a una sostenida disponibilidad.[9]

A diferencia del instinto, de la adaptación de la especie biológica, la costumbre es individual, ha de ser aprendida y no puede ser heredada. El aprender pático documenta la relación somática de la pregunta, afirmada ya por nosotros con anterioridad. Merleau-Ponty ha expresado esto de la manera más precisa:

[6] E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne*, 198.

[7] E. Strauss, *o. c.*, 199.

[8] Cf. W Stern, *Allg. Psychologie auf personalistischer Grundlage*, 1950², 254 ss.

[9] J. Linschotten, *o. c.*, 207.

> El cuerpo es... el que «comprende» en la adquisición de una costumbre. Esta formulación sería absurda si el comprender no significase ninguna otra cosa más que un subsumir un dato sensual bajo una idea, y si el cuerpo no fuese nada más que un objeto. Sin embargo, es precisamente el fenómeno de la costumbre el que nos obliga a revisar nuestro concepto del «comprender», así como el concepto de «cuerpo».[10]

Puesto que nuestra conciencia no anda por el mundo sin cuerpo, espiritualizando fantasmagóricamente, sino que está anclada en el cuerpo, podemos aprender páticamente, es decir, aprehender significancias con el cuerpo. En la actual época técnica, el hombre ha utilizado esta facultad para establecer una simbiosis con determinadas máquinas.

> La costumbre es la expresión de nuestra capacidad para ampliar nuestro ser en el mundo, o para transformar nuestra existencia por medio de la inclusión de nuevos instrumentos en él.[11]

El conductor prolonga su cuerpo hasta el parachoques de su vehículo, el telespectador se ha incorporado los efectos del tubo Braun, y ya los niños aprenden a abarcar el mundo con medios artificiales.

A. Gehlen interpreta la formación de la costumbre bajo la voz-guía antropológica de «descarga», y explica que ésta constituye la base para todo comportamiento más elevado. Su función antropológica, la descarga, es la de automatizar hasta tal punto determinados modos de conducta, que para su realización sólo sea necesario un mínimum de energía y de control, reservándose la energía mayor de motivación para más altos vuelos. En la costumbre se ritualizan y habitualizan eficaces respuestas. El auténtico efecto de la costumbre, de mantener disponible un sistema de referencia de respuestas coleccionadas, es indispensable en el proceso vital. Sólo quien, por ejemplo, domina maquinalmente el vocabulario de una lengua, es libre y capaz de verter en ella sus pensamientos. Sólo quien maneja su auto sin cues-

[10] M. Merleau-Ponty, *o. c.*, 174.

[11] M. Merleau-Ponty, *o. c.*, 173. La técnica como prolongación o autoamputación de los sentidos del cuerpo la describe M. McLuhan, *Die magischen Kanäle*, 1968.

tionárselo, estará preparado para las exigencias, las situaciones de pregunta del tráfico rodado.

La obligación de la costumbre es, por consiguiente, servir de base para posibles y necesarias operaciones de pregunta. La pregunta no anda a sus anchas por los aires, sino que salta antitéticamente desde la base de la costumbre, y se dirige polémicamente contra ella. Pregunta y respuesta, cambio y costumbre son dos mellizos siameses, si bien enemigos. Su polarización es didácticamente forzosa. La costumbre nos quiere impregnar contra las preguntas. Las preguntas, a la inversa, intentan liquidar lo acostumbrado. Lo que se comprende por sí mismo es arrebatado del horizonte de la pregunta. El hombre, en cuanto animal de costumbres —la expresión es ya todo un símbolo—, avanza por la vida casi instintivamente comandado. Gehlen llama a la costumbre un «reflejo condicionado de segundo grado».[12] El hombre, como interrogador, destruye todos los automatismos y transforma válidas respuestas en algo volátil. La polaridad de pregunta y respuesta, de cambio y de costumbre, revela la limitación del juicio humano. Sin la fuerza estabilizadora de la costumbre, el hombre se ahogaría bajo la opresiva inundación de los estímulos. Ya el lactante que nació «indefenso frente a los estímulos»,[13] ha de afirmarse filtrándolos, seleccionándolos y aprendiendo a soportarlos sin desagrado. La costumbre involucra en nuestra relación al mundo un esquema orientativo que hace un todo estructurado de la multiplicidad caótica.

> De este modo, se reduce el campo del asombro mundano a series de centros «que se abarcan con la vista» —las cosas— cada una de las cuales contiene, altamente concentrada, una plenitud de indicaciones de una posible experiencia objetiva, de posibles «respuestas» de las cosas, a las que cabe tomar sin mayores esfuerzos y sí sólo con un ligero toque de atención.[14]

El abuelo Buddenbrook (o cualquiera otra persona que estorba la constitución de costumbres en un niño respecto al com-

[12] A. Gehlen, *Der Mensch.* Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1955[5], 70.

[13] A. Gehlen, *o. c.*, 141.

[14] A. Gehlen, *o. c.*, 187

portamiento religioso por medio de un aprendizaje pático), forzosamente organizará el presupuesto para que estas geografías en absoluto puedan ser percibidas hermenéuticamente. Constatemos ahora este resultado provisional, que habrá que matizar posteriormente: si, pues, la iglesia está necesitada de comunicación y comprensión en su actuar, no puede renunciar a estabilizar, por medio de la habituación, determinados modos de conducta en sus miembros. Sus acciones y sus palabras serían completamente incomprensibles si se dirigiese exclusivamente al gnóstico aprender de la pregunta y desatendiese el pático aprender de la respuesta.

En épocas precedentes operaban tan evidentemente las tradiciones eclesiásticas que ni siquiera el teólogo reflexivo contemplaba sus reales proporciones. Y es que costumbres y evidencias tienen la propiedad de ser invisibles. Hoy las circunstancias son otras. Nosotros contemplamos las estructuras y las funciones de la formación de la costumbre. De ahí que estamos didácticamente obligados a meditar su actuación y últimamente a justificarla. Hoy ya no cabe dejar al azar aquello que puede ser aprendido o desaprendido, ni lo que quizás deba ser vuelto a aprender o haya que olvidar. Todo esto requiere la máxima atención. Bajo el aspecto de la facticidad, nuestras relaciones con lo evidente adquieren un nuevo criterio. Si nuestros niños están o no condicionados por el catecismo y los usos eclesiásticos, por las frases hechas y los cánticos, puede y debe ser cuestionado críticamente. Pero está fuera de toda duda el influjo regulador y estabilizante hermenéutico - didáctico de la habituación como forma de actuación.

En diversos apuntes de su *Italienische Reise,* documenta Goethe cómo del cerco de un sistema incorporado de respuestas se genera la intervención gnóstico-constructiva de la pregunta.

> Lo placentero de los viajes consiste en que incluso lo habitual adquiere, por la novedad y el asombro, el atractivo de una aventura.[15]

En Roma, apunta:

> pues se trata, cabría decirse, de una vida nueva, al ver «de visu» el conjunto que, por lo demás, ya se conoce casi al dedillo. . adonde voy, encuentro algo familiar en un mundo nuevo; es todo como yo me lo imaginaba y, a la vez, todo me resulta nuevo. Esto mismo puedo decir de mis observaciones, de mis pensamientos. No he tenido ninguna idea totalmente nueva, no he encontrado nada totalmente extraño, pero las cosas viejas se han hecho tan pronunciadas, tan vivas, tan coherentes que bien pueden considerarse nuevas.[16]

[15] J. W. von Goethe, *o. c.,* XI, 197.

Cuando no se conoce nada al dedillo, y no entra en acción costumbre alguna, el ojo mira indolentemente y el oído permanece cerrado.

Esta regla didáctica es también válida naturalmente respecto a la palabra de la biblia y de la iglesia. Una situación histórica de excepción nos proporciona las pruebas. Después del desmoronamiento político e ideológico del régimen hitleriano, en muchos campos de prisioneros de antiguos soldados alemanes se entablaban discusiones religiosas y preguntas a la iglesia. Pero no raras veces se recusaba de ellas la comprensión bíblica, cuyos mezquinos conocimientos se remontaban a los años tan lejanos de la instrucción para confirmarse. Rausch escribe en su *Diario* el 23 de enero de 1946, como testigo presencial:

> No conozco aquí a nadie que haya leído la biblia completa, incluso muchos ni siquiera conocen lo más elemental de ambos testamentos. Bajo la impresión del desmoronamiento general y de su personal miseria, así como por la monotonía de los días, algunos toman la biblia en sus manos y empiezan a leerla con un sentimiento tal que uno no sabría describirlo más acertadamente que con la expresión «enhorabuena». Pero, al poco rato, dejan de lado el libro, y dicen, si son honrados, que, pese a su mejor voluntad, no han podido encontrar nada que les dijese realmente algo. Como es el caso de casi todos los lectores modernos, están tan acostumbrados a que se lo den todo masticado que, al primer tropiezo, abandonan. Piensan ellos que la culpa está en el libro, no dándose cuenta de que se les ha atrofiado un órgano. Habría que responderles con el evangelista Juan: «tú no tienes caldero y el pozo es profundo». Sólo que ellos afirman que no hay agua alguna en ese pozo.[17]

La conclusión teológica sacada entonces por el autor fue que

> en todos los esfuerzos religiosos la comprensión es la conclusión, no el comienzo. Tampoco comprendemos al cristianismo concluyendo,

[16] J. W. von Goethe, *o. c.,* 126.
[17] J. Rausch, *In einer Stunde wie dieser,* 1953, 291 s.

sino siguiéndolo. La petición tantas veces oída «pruébame que hay un Dios y creeré en él», es irrealizable. Sólo cabría contestarla (si procediese) con la contrarréplica: «haz lo que yo te digo, y podrás experimentar lo que yo creo».[18]

En conexión con el problema didáctico de la habituación, habría que decir: no es posible que la biblia sea comprendida por nadie como mensaje, si el libro supone un absoluto campo de asombro. Debe darse cualquier mínimo esquema de orientación, si es que el lector debe descubrir una figura de significación. Finalmente, no es de menor importancia la convivencia social, la «vita communis» de la fe, que su participación gnóstica. El aprender pático restringe ciertamente, pero las formas de actuación evidentes en una comunidad sostienen al individuo y lo disponen para la pregunta independiente.

En el cautiverio ruso, H. Gollwitzer hizo la experiencia de que, pese a una suficiente información, de varias decenas de miles de soldados, sólo unos pocos centenares asistían al culto divino. La invitación no tenía para ellos ningún horizonte de espera y se echaba de menos cualquier nivel de dudosa exigencia. Interpreta exactamente nuestro problema la observación descrita por Gollwitzer:

Cuando los hombres están solos y son ellos mismos quienes han de preocuparse por sí, cuando no son espoleados por sus esposas, cuando la lucha por la existencia no va unida con la responsabilidad de sus familiares, tienen una notable capacidad para desprenderse de todas las cuestiones más profundas y dormitar en la superficie. Cuando sobre su ánimo no opera como sensación alguna impresión liberando su iniciativa —bien sea el sonar de las campanas, la melodía de una coral, un hombre superior, un recuerdo sentimental de la infancia— se darán la vuelta al otro lado y seguirán durmiendo, incluso aunque sólo tengan que dar cuatro pasos para acercarse.[19]

La escena tiene una importancia metafórica: el hombre no descargado por la costumbre no es, en absoluto, el activista libre en su decisión desde todas las perspectivas, tal como gusta de de-

[18] J. Rausch, o. c., 264.

[19] H. Gollwitzer, *Und führen wohin du nicht willst*. Bericht einer Gefangenschaft, 1954, 27.

signarlo la nueva teología, sino, más bien, el eterno dormilón que ya sólo se mueve por necesidades elementales. También Gollwitzer saca la siguiente consecuencia hermenéutica-didáctica:

Por eso, al fin de la guerra ya no era ni de lejos enemigo declarado de que se ejerciera una presión oficial para que los soldados asistieran a los oficios divinos. La iglesia católica, con su agudización de la obligatoriedad de la misa, ha reconocido mejor que los protestantes que la negligencia del hombre medio está necesitada de una presión eficaz.[20]

«Presión eficaz», este es, exactamente, el papel hermenéutico-didáctico de la costumbre en el campo de actuación del comportamiento humano. La existencia cristiana, desnuda de toda costumbre, se asemeja al aprendiz de conductor en el auto: cada toque le significa una pregunta, cada movimiento exige una decisión a la que no está nada habituado, se pregunta todo. Esto supone tanto para el conductor como para el cristiano una sobrecarga extremada. Su capacidad de pregunta tiene unos límites. Desorientado y totalmente conturbado, huirá de todo desafío.

La didáctica teológica no puede permanecer ociosa a su vista. Tiene razón A. Gehlen, cuando escribe:

Naturalmente, la conducta religiosa también debe descansar en gran parte en semejantes costumbres estabilizadas si es que no ha de consistir en una inactiva cautela.[21]

Cuanto mayor es la enemistad a la vista del cuerpo y más espiritual se comporta el pensamiento teológico, tanto más incomprensivo se mostrará frente a la costumbre. Según Gehlen, las costumbres se establecen en las instituciones. Son éstas «sistemas de costumbres distribuidas».[22] Para la didáctica teológica esto significa su fundamental referencia a la iglesia. Sin la comunidad eclesiástica, la pregunta teológicamente relevante se espiritualizaría e idealizaría, y, a lo último, sería impensable. Las formas

[20] H. Gollwitzer, o. c., 27.

[21] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 1964², 24.

[22] A. Gehlen, o. c., 23.

eclesiásticas de actuación, por muy diversas que sean en su formato, posibilitan un sistema de respuestas que puede ser tomado por medio de la introyección y de la realización, disponiendo para una independiente y reflexiva actitud. Quien rechaza la formación eclesiástica de la costumbre, rehusando con ello incorporar a su persona a una comunidad extraña al yo, tiene pocas posibilidades, desde la perspectiva didáctica, de hallar alguna vez su existencia cristiana. Hay que temer seriamente por su confianza inteligible e incorpórea.

Para los cristianos con ambiciones somáticas, la pregunta y la respuesta de la fe se asocian siempre a una comunidad eclesiástica con la exigencia social de identificarse con determinados propósitos y comprometerse en ello. Puesto que la didáctica teológica sabe que la comunidad descarga al individuo, sosteniéndolo con la «presión eficaz» de las formas eclesiásticas de actuación y posibilitándole esquemas de orientación teológicamente pertinentes, así como motivándolo a un control independiente del yo, ocurre que ha de enfrentarse a la iglesia empírica con crítica incansable. La ligazón eclesiástica objetivamente fundada de la didáctica teológica significa cualquier otra cosa que un conformismo eclesiástico-popular que justificase ciegamente aquello que tiene como único mérito el ser así desde antiguo. Una didáctica teológica que comprenda la estructura de determinadas formas de ordenación, no cierra sus ojos al presentarse la pregunta de si (aún) rinden estas formas lo que de ellas se espera.

Por otra parte, no sería compaginable con la autocomprensión científica de la didáctica teológica el sobrevalorar su influjo. Intervenciones en el proceso discente del individuo y del grupo sólo son limitadamente posibles, y, ante todo, en la formación de la costumbre. M. Mead llama la atención sobre la «hipervaloración del proceso educativo y la infravaloración de la férrea fortaleza de los muros de la cultura en cuyo medio actúa el hombre».[23]

También la iglesia empírica es ambas cosas: un sistema social y un sistema de cultura, «a social system» y «a cultural system

[23] M. Mead, *Leben in der Südsee*. Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, 1965, 325.

of action», tal como afirma T. Parsons.[24] Los recuerdos culturales protestantes brillan por su ausencia en este lugar. Lo que Parsons dice afecta a la iglesia en cuanto portadora de formas de acción que están cualificadas para estructurar determinadas relaciones de hombres determinados con cosas determinadas. La iglesia, entendida como «cultural system of action», procura una ayuda orientativa al aportar, por medio de la formación de las costumbres, el trasfondo y la base para una experiencia hermenéutico-didáctica. Nuestra orientación depende siempre de esquemas de clasificación y de sistemas de referencia, es una orientación «patterned», tal como lo formula la sociología americana de la cultura. «Patterns of culture» son «complexes of meaning».[25] Como factores determinantes del proceso discente no sólo son válidos la pregunta y la respuesta del individuo, sino que correlativamente también tienen esa misma validez la pregunta y la respuesta del cuerpo social en el que los hombres hablan y actúan entre sí. Ontogenéticamente, las preguntas y las respuestas del sistema de referencia cultural son anteriores a las del individuo y más poderosas que éstas desde el punto de vista energético. El tan discutido concepto de «precomprensión» del individuo en la nueva teología es, de hecho, un fenómeno sociológico-cultural. Mucho antes de que el individuo llegue a ser hermenéuticamente activo, ya los «Patterns of culture» han decidido previamente, ofreciendo «complexes of meaning» y clasificando la realidad. Sin esquemas culturales de orientación no habría situaciones hermenéuticas ni didácticas. Estas son lo que son precisamente bajo la eficaz y casi siempre imperceptible presión de la formación de la costumbre.

Antes de que el caos de preguntas innumerables asfixie y aplaste al hombre, el sistema cultural regula con respuestas acabadas, que estatilizan al individuo hasta el punto de que éste adquiere la libertad y el espacio de actuación para preguntas propias.

> La cultura es un gran almacén de soluciones disponibles a los problemas que suelen encontrar los animales humanos. Este almacén

[24] T. Parsons, *Culture and the social system*, en T. Parsons / E. Shils / K. Naegele / J. Pitts, *Theory of sociology-foundations of modern sociological theory*, II. New York 1962², 694.

[25] T. Parsons, *o. c.*, 693.

es el sustituto instintivo del hombre. No está lleno meramente con el saber mancomunado de los miembros vivos de la sociedad, sino también con el saber de hombres hace tiempo ya muertos y de hombres pertenecientes a otras sociedades.[26]

La última frase es una buena descripción sociodidáctica de la iglesia. En el sistema riguroso de su tradición teológicamente controlada, los procesos de aprendizaje conglutinan a un largo pasado y al presente. El lenguaje y la actuación eclesiásticos son igualmente «pooled learning», que se acredita o no en la solución o no solución de los problemas.

La investigación pedagógica y sociorreligiosa hace ya largo tiempo que reconoció la importancia constructiva de la formación eclesiástica de la costumbre. M. J. Langeveld tiene palabras de alta estima para el «encuentro con la fe como estilo de vida del propio medio» [27] en conexión con el desarrollo religioso del niño. La natural ejercitación del niño en las formas de actuación de la fe, tales como la oración, el canto y la narración bíblica, cumple el objeto didáctico de la formación de costumbres. Estabiliza y regula, orienta sobre respuestas acabadas y anticipa posibles preguntas. F. Hunger resume sus investigaciones empíricas con la juventud en la frase siguiente:

Cuando el joven adopta el uso eclesiástico, continúa comportando un interés tan vital y subjetivo que, a causa de su subjetividad, es en alta medida irritable y, por consiguiente, variable.[28]

Ayunos de toda forma sociocultural de actuación estructurante y abierta, los jóvenes, y no sólo los jóvenes, se enfrentan sin esperanza al lenguaje eclesiástico, sin motivación para el preguntar teológico y mínimamente deseosos de una lectura bíblica.[29] Desde una perspectiva didáctica, nada es lo que se ha ganado con la

[26] C. Kluckhohn / H. A. Murray, *Personality formation:* The determinants, en C. Kluckhohn / H. A. Murray, *Personality in nature, society and culture*. New York 1949, 36.

[27] M. J. Langeveld, *Das Kind und der Glaube*, 1959, 65.

[28] H. Hunger, *Ev. Jugend und ev. Kirche*. Eine empirische Studie, 1960, 201, cf. 204.

[29] Además de H. Hunger, cf. L. Schmid, *Religiöses Erleben unserer Jugend*. Eine religionspsychologische Untersuchung, 1960.

diagnosis de una «religión sin decisión».[30] Y no podía ser por menos en tanto se pase por alto la correlación de formación de la costumbre y virtualidad de la pregunta. Decisión y pregunta —sus estructuras se entrecruzan— son imposibles cuando, o bien faltan totalmente formas de acción socioculturales, o si existen, son ineficaces, anticuadas, vanamente restauradas y alterando el espacio de comunicación. La ceguera ante los problemas es una consecuencia de esquemas defectuosos o de esquemas fósiles de orientación. El abuelo Buddenbrook, citado anteriormente por nosotros con sumo respeto, se reiría injustamente de la memorización del catecismo si pensara que el desarrollo subjetivo de un hombre era posible sin la introyección de constantes didácticas. Pero le asistiría toda la razón del mundo si se burlara del hecho de cómo el sistema de respuestas de una sociedad campesina introduce extraños embrollos en la cabeza de un hombre de ciudad.

En la segunda mitad del siglo xx, por cuanto se sigue memorizando infatigablemente el mismo catecismo que antaño, en 1835, la carcajada ciertamente ha de sonar menos amable, pero con más fuertes argumentos aún, pues la costumbre no conlleva validez alguna en sí. Las formas socioculturales de actuación son cuasiestacionarias. Su invariabilidad es sólo aparente, relativa a las situaciones rápidamente cambiantes en las que el individuo debe existir. El sistema de respuestas de la sociedad tiene otra relación temporal que la del individuo, pero desde la perspectiva histórica es exactamente como éste. También las costumbres varían, deben variar y, sobre todo, deben ser variadas por nosotros. El criterio es didáctico. Las costumbres son provechosas si posibilitan respuestas rápidas, precisas y objetivas. Tienen que estructurar y contornear una situación y consumar la aprehensión de un perfil de significación. Además, ha de serles inherente una flexibilidad tal que procure un espacio vital a las preguntas inesperadas.

Una costumbre es buena si hace madurar actitudes que no temen descubrir los problemas; será mala, cuando se obstaculiza e impide estos presuntos problemas.

[30] H. O. Wölber, *Religion ohne Entscheidung*. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, 1959.

Es importante esta categoría de una psicología de conducta de la tendencia.

> Las tendencias anímicas son reactivaciones de anteriores decisiones que orientan al presente decurso vivencial sin la otrora consciente argumentación, pero con su contenido dinámico pleno.[31]

Rohracher llama a las actitudes (sets) «ahorradoras de trabajo» y «distribuidoras de seguridad», «solucionadoras de problemas y domeñadoras de situaciones de primerísima importancia».[32] Sin parejas tendencias, no hay hombre que razonablemente tome la biblia en sus manos; nadie oirá los discursos eclesiásticos; nadie tomará una actitud activamente interrogativa frente al mensaje bíblico.

El problema que tenemos planteado es éste: ¿qué rinden las actuales formas socioculturales de actuación de la iglesia? ¿Es que la enseñanza de la religión y la que se da a los confirmandos, la visita al culto divino y el año eclesiástico posibilitan costumbres que, además de mantener el espacio interno de la iglesia, producen también tendencias con las que pueden ser interrogativamente dominadas situaciones sub specie evangelii? Todo sistema de respuestas se obtiene con la renuncia a otras posibilidades. La iglesia también debe pagar este precio. Las costumbres son útiles en los casos en que cuadran las respuestas, pero producirán un daño evidente cuando surge un caso desacostumbrado que se salta a la torera el esquema normativo de respuestas.

Las costumbres restringen; aquí queda su debilidad y, al mismo tiempo, su fuerza. Se hace difícil cambiar las costumbres por medio de un volver a aprender de nuevo. Todos los exegetas veterotestamentarios están acostumbrados a leer el hebreo de derecha a izquierda. En Inglaterra, el conductor ha de conducir por la izquierda y adelantar por la derecha. ¿Qué es lo que debe cambiar la iglesia? Pues es el caso que ha tomado globalmente su sistema sociocultural de respuestas de formación de la costumbre (pooled learning) de un mundo feudal y campesino y ahora

[31] H Rohracher, *Steuerung des Verhaltens durch Einstellung*, en *Biologische und kulturelle Grundlagen des Verhaltens*. Bericht über den 24. Kongress der Dt. Gesellschaft f. Psychologie, editado por H. Heckhausen, Wien 1964, 1965, 8.

[32] H. Rohracher, *o. c.*, 7.

ha de actuar en una sociedad industrial y técnica. Advierte Adorno que

> un poeta judío escribió una vez, con razón, que en el judaísmo y en el cristianismo imperaba un cierto aire de aldea. No cabe prescindir de él sin que el contenido doctrinal religioso mismo experimentase violencia por la nueva interpretación.[33]

Deber de la didáctica religiosa ha de ser precisamente estimular este acto de fuerza.

La moderna sociedad hace agua por muchos sitios, ya que el necesario abandono de viejas costumbres preindustriales genera dolorosas confusiones. Sólo la iglesia con sus cultos religiosos, su año eclesiástico, sus liturgias, su predicación repite cansinamente sus viejos rituales, sin cuestionarse críticamente si estas respuesta de antaño corresponden acaso a preguntas de hoy. Por razón de sus actividades restauradoras parece, aunque de manera desigual, más estable que la sociedad que la circunda, pero debe pagar con el aislamiento, el anacronismo y la falta de eficacia social esta dudosa ganancia. Lo que, de vez en cuando, la sociedad profana admira en la iglesia —su certeza de fe, su seguridad— no es otra cosa que un inmovilismo cultural-sociológico que obstaculiza permanentemente la renuncia a fósiles didácticos y el impulso hacia nuevos paisajes. El que uno esté siempre de pie, no significa automáticamente que sea un tipo robusto, puede muy bien significar que es paralítico.

Para la didáctica teológica, las costumbres eclesiásticas no son ni «naturales» ni «conformes a revelación», puesto que no se dan ni aquéllas ni éstas. No existe forma alguna de actuación de la iglesia, que pueda reclamar una validez en sí. O es funcionalmente razonable o ya no es razonable. La sociedad moderna sufre por su labilidad, porque las costumbres necesarias para ayuda de la orientación caen en rápido proceso de cambio. Especialmente, la juventud se siente afectada de inmediato por ello. Pero la iglesia está «over-socialized». Una incalculable cantidad de costumbres y de formas anticuadas de comportamiento debilitan su fuer-

[33] Th. W. Adorno / E. Kogon, *Offenbarung und autonome Vernunft:* Frankfurter Hefte 13 (1958) 402

za comunicativa, ya que contesta a preguntas que nadie plantea, y habla en lenguas, cuando lo que debiera hacer es preguntar.

> Un pasado común no es una nimiedad; la habituación que se instala a cada abandono natural de nuestras fuerzas, las costumbres que se ofrecen poco a poco pueden ser diabólicas. Son algo así como las enredaderas para los nadadores; ¡quién no sabía esto! [34]

Lo que Max Frisch dice del matrimonio, mutatis mutandis, tiene su aplicación a la iglesia popular.

No es nada sencilla la valoración didáctica de la formación de la costumbre, pues precisamente aquellas fuerzas que constituyen el punto cero hermenéutico —el sistema de respuestas— pueden llegar a ser peligrosas. W. Metzger habla del «impulso del punto cero al centro como proceso fundamental del «habituamiento» [35] K. Lorenz sospecha que filogenéticamente la habituación ha surgido de la aparición del cansancio.[36] Sea como sea, lo que los hombres someten a la forma de actuación formadora de la costumbre —la «repetición»— con el correr del tiempo pierde su inmediata eficacia. Las imágenes que vemos todos los días se nos hacen invisibles. Palabras que oímos a la continua nos resultan monótonas y palidecen semánticamente. En el *Diario* de Hebbel se dice sarcásticamente: «No hay amada que un buen día no llegue a convertirse en ama de casa, ni púrpura que no llegue a ser falda, ni corona que no devenga sombrero».[37] Teológicamente hablando, habría sólo que agregar: todo evangelio se convierte un día en literatura, cada sentencia profética en refranes de la hoja del calendario, la cruz de Jesús en un instrumento litúrgico.

Raras veces han faltado las voces que se han levantado contra la perversión de la formación eclesiástica de la costumbre, pero las más de las veces esta irritación está didácticamente despre-

[34] M. Frisch, *Stiller*, novela, 1964, 307 (Trad. española: *No soy Stiller*. Seix Barral, Barcelona 1968).

[35] W. Metzger, *Psychologie*, 160.

[36] K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten*. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre, II, 1965, 323. (Trad. esp.: *El comportamiento animal y humano*. Plaza y Janés, Barcelona 1972).

[37] F. Hebbel, *Tagebücher*, IV, editados por R. M. Werner, sin año, 92, n. 5.507.

venida. Nosotros no tenemos objeción alguna fundamental contra el ama de casa, ni contra el sombrero, la literatura o el objeto litúrgico. El problema didáctico consiste en hacer reversible el proceso de la formación de la costumbre, es decir, en volver a hallar, desde el ama de casa, a la mujer amada, y desde la literatura, el evangelio. «De por sí», aquí no pasa absolutamente nada. Abandonado a sí mismo, el matrimonio se ensucia en el trajín de cada día y el texto bíblico en su recitación en los días festivos.

Como ningún otro se revolvió S. Kierkegaard contra una iglesia de costumbres, denigrándola como divinización de lo existente. Contra este poder superestable cultural —cristianismo— proyectó Kierkegaard el discurso de la paradoja, y contra la doctrina eclesiástica protestaba con la posibilidad del escándalo. En lugar de las formas socioculturales de actuación, levantaba él la solitaria decisión del individuo, el salto en el que nadie puede descargar en el otro. La vida en la comunidad de la fe le parecía como una «impaciente anticipación de lo eterno».[38] Para la didáctica teológica suministra Kierkegaard el correctivo que él mismo era y quería ser para la cristiandad, la categoría del «llamar la atención sobre lo religioso».[39] Pero desde un punto de vista didáctico no es factible abordar el problema de la costumbre, difamándola globalmente o sustituyéndola con saltos de decisión. Orientada antisociológicamente y al careo pietista alma-Dios, la crítica de Kierkegaard a la iglesia sólo ha tenido como consecuencia figuras mentales teológicas, pero no ha significado variación alguna sociocultural del actuar eclesiástico. Hay pocos teólogos que mantengan en ambos lados su mirada: en el sistema de referencia de la sociedad y en la virtualidad de pregunta del individuo. Quien destruye esta polaridad didáctica, convierte su cometido en algo excesivamente fácil. Sin mayor fatiga hace mover montañas al individuo, que en la práctica no se mueven del sitio. Con pareja ingenuidad cabe describir la «societas perfecta» eclesiástica, en tanto se olvide que sólo es realizable en las formas empíricas de actuación.

[38] S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, 1955, 214.

[39] Cf. H. Schaal, *Erziehung bei Kierkegaard*. Das «Aufmerksammachen auf das Religiöse» als pädagogische Kategorie, 1958.

Un agudo analista de la realidad eclesiástica es H. Thielicke. En muchos de sus escritos hallamos breves observaciones reflexivamente bosquejadas que posibilitan valiosas informaciones para la didáctica teológica. Thielicke, por ejemplo, conoce los «reflejos condicionados de la tradición cristiana», y pregunta:

> ¿Es que el eviterno majar el viejo grano —ya hace tiempo convertido en vacío cascabillo— cabe interpretarse de otra manera sino como que el mayal le fue dado a alguien por su familia y que los reflejos «condicionados» y afinados por la tradición cristiana lo empujan a seguir majando, pese a que hace ya un buen rato que allí ya no se encuentra lo que podría desprenderse como fruto viviente?[40]

Con la explícita intención de controlar «nuestros prejuicios, instintos, solidaridades tanto confesionales como de culpa, y las costumbres aceptadas sin crítica»,[41] pone al descubierto Thielicke las fuerzas integradoras y desintegradoras de la costumbre eclesiástica en medio del Hamburgo de cada día:

> Muchos «outsiders» entran en el movimiento del preguntar y de la intranquilidad y entonces no saben muchas veces dónde y cómo pueden proseguir dichas preguntas. Les faltan los presupuestos materiales más primitivos de la fe: no saben cómo se utiliza la biblia y cómo es posible encontrar algo en ella. A menudo, ni siquiera saben cómo se puede adquirir semejante libro, y menos aún saben que existen modernas traducciones. No hace mucho alguien hizo en Hamburgo el siguiente experimento, visitando un gran número de librerías para adquirir una biblia. Ni una sola de éstas —exceptuando, naturalmente, la «librería evangélica»— tenía biblias disponibles. Evidentemente, se conocía aquello de que «la biblia tenía razón», pero la biblia como tal no estaba allí. Por otra parte, las usuales horas bíblicas en las comunidades, a menudo por causa de motivaciones sociológicas, están impregnadas por un estilo y una atmósfera que dificulta el arraigue a los nuevos y a quienes por primera vez preguntan. De este modo, difícilmente se puede hacer uno idea del desamparo, a menudo desesperanzado, de tales hombres. De ahí vienen sus inhibiciones. Preguntar en una librería por una biblia cuesta un triunfo mayúsculo. Y traspasar el umbral de la casa parroquial es más difícil que lo es en la escuela de equitación el primer gran salto de vallas. Lo que a mí particularmente me llega al alma es ver lo poco que la iglesia sufre ante pareja situación.[42]

40 H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*. Ein persönliches Wort, 1965, 15.

41 H. Thielicke, *Auf Kanzel und Katheder*, 164.

42 H. Thielicke, *o. c.*, 142.

Lo que a nosotros aún nos lastima casi más es que estas experiencias apenas hayan sido objeto de una tematización por una inquisición teológica. Los saltos supremos de la hermenéutica teológica quedan absolutamente sin consecuencias, en tanto uno se obstine en la opinión de que no hay ningún tema teológico por el hecho de que la gente compre una biblia con o sin inhibiciones. Para nuestra didáctica teológica, todo lo que nosotros hemos dicho acerca del tema de la tendencia, es de actualidad aquí. Ni siquiera las costumbres populares eclesiásticas del presente ofrecen un impulso al problema del comprar una biblia y una solución a este problema. Sus fuerzas se acaban en la conservación de los viejos rituales. Ningún sistema de respuestas de la iglesia popular abre un perfil esencial de significación al presente. Ninguna costumbre eclesiástica descarga constructivamente, es decir, motiva para el preguntar independiente. Incluso los confirmandos experimentan la visita dominical a la iglesia, que se les exige por la fuerza, no como descarga que libere para la comunidad de la fe, sino como carga escandalosa cuyo fin se añora afanosamente. Tal como lo prueban las estadísticas, la visita a la iglesia en los adultos de las grandes ciudades ya no es considerada algo normal, sino una cosa extraordinaria y chocante. Y que este juicio no es un hablar por hablar, nos lo demuestran muchas frases del libro del obispo anglicano Robinson, en el que abundan las confesiones personales. Bajo el significativo título del capítulo: «Las preguntas que se ponen», dice:

> Yo sé que, como obispo, podría hacer mi trabajo sin plantearme jamás estas preguntas. Podría mantener en movimiento el mecanismo eclesiástico, o podría incluso mantenerlo mucho mejor en el caso de que no me las plantease.

Los evidentes dominios de la cristiandad tradicional en el culto divino y en la vida le parecen a Robinson como

> un único y magnífico tráfico circular, pero uno mismo se encontraba fuera y —lo que aún es mucho más terrible— no se percibía ningún especial impulso para enrolarse.[43]

43 J. A. T. Robinson, *Gott ist anders*. Honest to God, 1964, 28 s. (Trad. esp.: *Sincero para con Dios*. Ariel, Barcelona 1967).

Apenas cabe describir mejor lo que queremos decir: una vieja costumbre que constantemente se contrapone a las situaciones interrogativas del presente de forma anacrónicamente extraña, impide y aísla, circula tan sólo alrededor de sí misma. Gehlen, que ha meditado en profundidad sobre el fenómeno de la formación de la costumbre, apunta a la correlación de la costumbre y de la nueva experiencia:

> En el hombre se puede llamar experiencia «sensu eminenti» al proceso ahora necesario de mutua sintonización de recuerdo, nueva experiencia y espera, y todo paso hacia adelante es también una acción hacia nosotros mismos en cuanto que los acontecimientos destruyen nuestras esperanzas y en cuanto tenemos que deshacer perdurablemente y destruir los recuerdos consolidados y las costumbres que no sólo nos atan al pasado, sino que nos dejarían también indefensos frente al futuro incalculable.[44]

Hace ya tiempo que no se sintonizan en la iglesia la costumbre y la nueva experiencia, el sistema de respuestas y las preguntas de asombro. No existe una conciencia teológica que se sienta responsable por su dialéctica. Ni siquiera las terribles nuevas experiencias con el régimen nazi decidieron a la iglesia a la acción contra sí misma, es decir, a la ruptura del tráfico circular tradicional. En 1945, K. Barth conjuraba a los alemanes con estas palabras:

> Hay hoy en Alemania situaciones gastadas, asociaciones de ideas gastadas, costumbres gastadas, hombres gastados... Gastados, no porque en sí sean viejos, sino porque se han mostrado como esporos y fomentadores de la catástrofe acontecida.[45]

Paradigmáticamente indefensa estuvo la cristiandad frente a los desafíos del Tercer Reich (cf. los «challenges» de Toynbee), gastada en sus costumbres, encerrada y paralizada. De la misma manera que sería nula la utilidad orientativa de una carta de marear colombina para un piloto de vuelo en la época ultrasónica, tampoco cabe pedir milagros a un catecismo del siglo XVI, destinado a una sociedad de religiosidad campesina, exigiéndole suministrar un dominio suficiente de la situación en los peligros de la época actual. Las costumbres de la iglesia popular no nos enseñaron a los cristianos entre 1933 y 1945 a saber preguntar correctamente, cuando los acontecimientos lo exigían, ni tampoco desde 1945 hasta nuestros días. Lo contrario es precisamente lo que procede. Quien, como cristiano, comienza hoy a preguntar, debe enfrentarse *con* las tradiciones de su iglesia. Hablando didácticamente, esto es una situación perversa, insoportable a la larga. Se arriesga lo último cuando el que pregunta tan sólo toma partido contra la costumbre en vez de luchar con su apoyo en el campo del asombro. Una pregunta que no posea en ninguna parte su contrapunto estabilizante en un válido sistema de respuestas, pende sin sentido en el espacio vacío. A la no identidad del preguntar ha de enfrentarse la identificación con el «pooled learning» de la comunidad eclesiástica.

[44] A Gehlen, *Der Mensch*, 273.

[45] K. Barth, *Ein Wort an die Deutschen* (1945), en *Der Götze wackelt*, editado por K. Kupisch, 1964[2], 95

Esta regla de polaridad didáctica es hoy casi inaplicable, teológicamente hablando. Quien se identifica, queda sin preguntas en el tráfico circular de la iglesia popular (pese al noble esfuerzo con que muchos párrocos lo intentan diariamente entre dolores). Quien pregunta, se desgaja de la iglesia del pueblo. Sólo los obispos, profesores y otros privilegiados pueden hacer esto impunemente, por cuanto el establishment eclesiástico les concede magnánimamente en cada caso un cierto margen de no identidad, y aunque sólo sea por el hecho de ocultar lisonjeramente el propio inmovilismo detrás de la jerga de los minimóviles. Para un profesor de teología, no es una obra de arte ni mérito alguno exigir con mano alzada la suspensión y la jubilación de los rituales de costumbres popular-eclesiásticos (en un discurso en la fiesta de la reforma, a ser posible), rituales que nadie puede practicar, y que la institución eclesiástica, malhumorada madre de todas las costumbres religiosas, lleva atados bien cortos.

Una didáctica teológica no puede hablar en favor de una pregunta que se complace en arabescos pseudorreformadores y retóricos, y que escarnece, frustra o ignora al práctico eclesiástico, agotado administrador del sistema cristiano de respuestas. A lo sumo desde 1945, en la convulsa situación patológica de la formación de la costumbre eclesiástico-popular, una sola cosa es lo que sirve, hablando teológicamente: una oposición organizada,

teoréticamente consciente contra esta institución eclesiástica. Pero desde una perspectiva didáctica esto significa un radical volver a aprender en todos los dominios. El cambio del comportamiento se hace particularmente difícil allí donde ya existen acusadas formas de actuación. Según lo prueba la psicología deductiva, el volver a aprender es considerablemente más difícil que el aprender. Es lo que ya probó también el *Italienische Reise,* de Goethe, tan significativo didácticamente:

> Y, sin embargo, todo es más esfuerzo y cuidado que placer... Pensaba yo, ciertamente, aprender aquí algo; pero lo que yo no pensaba es que debería retroceder tan atrás, a la escuela, ni que tuviese tanto que desaprender, e incluso que tuviese que volver a aprender.[46]

La persona diestra se siente insegura de repente, cuando se la obliga a actuar con la mano izquierda. La categoría «a la derecha» señala hermenéuticamente «costumbre», mientras que la categoría «a la izquierda» apunta didácticamente a la «pregunta». De ahí que la expresión «intelectual de izquierdas» no sea sino una tautología burguesa, y sólo adquiere plena validez allí donde la costumbre, por lo común, rige dictatorialmente. Un intelectual de derechas sería algo así como un hierro de madera. Bajo el aspecto del volver a aprender, habría que proponer a la iglesia del presente que volviese a programar conscientemente sus modos de actuación desde la derecha a la izquierda. El salto kierkegaardiano no sirve aquí ni al individuo ni a la sociedad. Flaco servicio presta tanto a la reforma como a la revolución, pues tanto ésta como aquélla no tienen que ser realizadas por individuos en solitario, sino por grupos. Al menos desde Marx, ha adquirido virulencia la cuestión de si las revoluciones son doceo-discentes y en qué sentido. La didáctica teológica recuerda la muy antigua edad del problema, pues es ya tan viejo al menos como la fe bíblica.

Es propio del acto de volver a aprender el cesar costumbres que obstaculizan comunicaciones, una renuncia a las evidencias eclesiásticas y disponibilidad para hacer nuevas experiencias. Al final de este capítulo queremos señalar este pensamiento en un

[46] J. W. von Goethe, *o. c.*, 150. Para el volver a aprender, cf. K. Mollenhauer, *Einführung in die Sozialpädagogik.* Probleme und Begriffe, 1965[3], 76 ss.

ejemplo al menos. Consideremos el año eclesiástico y el culto divino, que son de las costumbres eclesiásticas más estables. Ambas magnitudes no son ni «naturales» ni «secundum revelationem», sino experiencias a determinar histórica, humana y relativamente. El hecho de que su constitución en el pasado no haya estado siempre conscientemente organizada, no nos legitima a colocar sobre el proyecto racional un crecimiento romántico-ontológico.[47] El año eclesiástico y el culto divino no son totalidades irracionales, a las que tendríamos que someternos incuestionablemente, sino formas socioculturales de actuación de la iglesia que tienen que ser cuestionadas en su estructura y en su función. W. Uhsadel concibe una perfecta teología del año eclesiástico,

> dado que las estaciones de la iglesia salen al encuentro del cristiano como pregunta desde lo nuevo. Pero al ser el cristiano otro cada nuevo año, también serán otras las cuestiones que lo inquietan, descubiertas aquí y allá como algo suyo en el transcurso del año eclesiástico, es decir, en el transcurso de un orden pastoral. Aquí también encuentra las respuestas adecuadas. Sucede esto en la manera imaginativo-intuitiva en la que el año eclesiástico lleva las fuerzas eficaces de la biblia al individuo.[48]

En pareja forma pedagógica entiende G. Kunze la programación eclesiástica de las estaciones del año: «En el año eclesiástico puede hacerse evidente lo que en sentido propio se llama «educación funcional».[49] De tener razón Kunze, su campo ideal de experimentación habría de ser la cristiandad alemana del oeste, pues aquí hasta los medios de información apuntalan notablemente el calendario festivo eclesiástico. En la radio y en la televisión, en la prensa y en la imagen se sincroniza con el año eclesiástico a la conciencia pública, por medio de comentarios, música, documentación y teatro, y por medio de diversos contenidos culturales, sin que la mayoría sea motivada a nuevas preguntas. La teología del año eclesiástico tiene rigurosos caracteres circulares. Para cada pregunta hay una respuesta previamente modelada. Ya se sabe siempre qué es lo que tiene que venir, si es navidad, pascua o pentecostés. Todo el mundo ha oído las respuestas de las

[47] Cf. G. Kunze, *Die gottesdienstliche Zeit,* en *Leiturgia,* 1, editado por K. F. Müller / W. Blankenburg, 1954, 438.

[48] W. Uhsadel, *Evangelische Seelsorge,* 1966, 107.

[49] G. Kunze, *o. c.,* 532.

grandes fiestas del año; desde que empezó a andar las ha respetado x veces y entre tanto hace tiempo que ocurren preguntas que no estaban previstas precisamente en el ritual del año eclesiástico. No se puede negar el perfil didáctico de éste, que forma el curso circular del año natural y que teológicamente es deslumbrante. Por el contrario, poco es lo que ayuda la objeción de que la imagen del año eclesiástico no es el anillo, sino una continuada espiral con Dios en el centro.[50]

Desde la perspectiva didáctica, la teología del año eclesiástico trabaja productivamente sólo en tanto en cuanto también transcurren circularmente las formas socioculturales de actuación de la sociedad profana. Allí donde la cultura humana está universalmente impregnada por el círculo anual, el año eclesiástico posibilita preguntas. En la civilización técnico-urbana de los modernos, empero, por cuanto la inmediatez a la naturaleza nos es sustraída por realidades artificiales (luz artificial, calor artificial, aprovisionamiento artificial de víveres, por conservas e importaciones), el esquema circular del año eclesiástico desorienta y bloquea la pregunta.

Sólo en situaciones excepcionales muestra ocasionalmente su oculta virtud. Así describe un párroco, por ejemplo, la fiesta de pentecostés de 1945:

> Para gran asombro nuestro, los sacerdotes, que tan a menudo habíamos ofrecido en vano el evangelio a los hombres de nuestro pueblo, la exigencia por la palabra de Dios y el sacramento irrumpió ahora de una manera imprevista y apenas imaginable. Los «laicos» se hicieron activos y tomaron la cosa en sus propias manos... El mensaje de pentecostés de Hechos, 2, prendió en ellos con la misma fuerza como antaño en los primeros oyentes de Jerusalén. También a ellos se les compungió el corazón, y muchos que estaban distanciados de la fe y de la iglesia acudieron con idéntica pregunta, como antaño: varones, hermanos, ¿qué debemos hacer? Hasta bien entrada la noche se prolongaron las conversaciones privadas.[51]

Ahora bien, conviene observar la diferencia de que la motivación para la pregunta no surge aquí desde la perspectiva del año eclesiástico, sino desde la exigencia del prisionero de guerra.

[50] G. Kunze, *Ibid.*

[51] *Und bringen ihre Garben.* Aus russischer Kriegsgefangenschaft, editado por H. Gollwitzer y otros, 1956, 23.

Y también la pregunta sólo externamente se asemeja a la narrada en los Hechos de los apóstoles. Aquí surge como reacción a una predicación de los apóstoles, poderosa en espíritu, mientras que en la narración citada es la expresión de la desorientación después de una catástrofe política.

Sería erróneo, ciertamente, desmontar el año eclesiástico de hoy a mañana. Pero hay que ver su deficiente justificación funcional e intentar volver a aprender, según nuestras posibilidades. Tampoco la época técnica es contraria en principio a la estructura circular. Las ferias industriales y las exposiciones especializadas tienen lugar anualmente, y los «Kirchentage», por ejemplo, tienen lugar cada dos años. Ya desde un punto de vista biológico-somático estamos dispuestos para las constancias rítmicas. La iglesia debe hoy programar el decurso anual de su hablar y de su obrar en forma nueva y conscientemente, y no puede ya confiar ciegamente en un orgánico crecimiento, como si las fiestas del año fuesen queridas por Dios, a la manera como, v. gr., ha querido la figura del globo terráqueo. Para el hombre que cambia artificialmente los micro y los macroestados de su perimundo natural, también el año eclesiástico ha de estar sometido a variación. Toda propuesta que pasase por alto la conexión entre el ritmo del año y la formación de la costumbre habría que considerarla temeraria. Lo que esteriliza al año eclesiástico tradicional desde un punto de vista didáctico «es la relación diferente que tienen los tiempos nuevos con la fiesta y la celebración». Precisamente en la maraña de parejos problemas irresueltos reconoce la didáctica teológica su deber y su pregunta.

Lo que para el hombre normal significa la palanca de su mano derecha, para la iglesia tiene esta significación el culto divino. Representa éste, sencillamente, la base de todas las costumbres eclesiásticas. De forma característica se hallan en su estructura, desde antiguo, partes constitutivas que se mantienen y que cambian. El «ordinarium» comporta la repetición, mientras que el «proprium» implica la sorpresa. J. Beckmann deduce esta polaridad del evangelio, dogmáticamente hablando. «Aquí el sacramento era el principio de lo permanente en el cambio, y la palabra el principio de lo variable en lo permanente del culto divino».[52] Pero el prin-

[52] J. Beckmann, *Das Proprium Missae*, en *Leiturgia*, II, 1955, 49.

cipio aducido ni es cristiano ni bíblico, sino universalmente didáctico. Toda participación puede ser considerada, según la afirmación de la teoría de la información, como una mezcla de repetición y de asombro. Con una mayor precisión y justicia habla H. Thielicke de la «pierna de apoyo de la liturgia» y de la «pierna en el aire de la predicación».[53]

> Precisamente como algo permanente debe la liturgia transformar en carne y sangre a la comunidad presente; pero esto sólo lo puede bajo dos condiciones: de una parte, que sea comprendida, y de otra, que repetida constantemente desde la infancia hasta la vejez, devenga algo tan familiar como la voz de la madre.[54]

En el juicio didáctico, la liturgia es un gran sistema de respuestas de la iglesia (pooled learning), un esquema orientativo para múltiples situaciones. El catolicismo ha tomado siempre en serio la educación litúrgica de sus miembros y de ahí que haya conseguido una significativa estabilidad interna. Bellamente relata C. Zuckmayer el proceso de formación de la costumbre:

> El niño corre a la iglesia como a la tienda de golosinas; nada hay en esto de pietística solemnidad o de atrabiliario; aquí huele a pan caliente, allí a frío incienso. La genuflexión, el arrodillarse, el juntar las manos, el hacer la señal de la cruz, el sonar de las campanillas, la elevación de la custodia y el golpe de pecho en el momento de profundo silencio de la transubstanciación, todo esto se va introduciendo poco a poco en la vida de cada día, tal como levantarse, ir a la cama, vestirse, aprender, jugar... El domingo, en fin, que a todos pertenece y en el que aquel tipo bonachón, vestido de negro y que habita la casa parroquial, se transforma en una figura del santoral con vestiduras preciosas.[55]

Al igual que el año eclesiástico, la liturgia ha servido de estabilizador siempre que experiencias particularmente difíciles incidían desorientando al individuo y a la comunidad. En los campos de prisioneros, una reglamentación defectuosa de la liturgia era sentida por los laicos como una anarquía y se deseaba una

53 H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, 140 ss.

54 H. Thielicke, *o. c.*, 145.

55 C. Zuckmayer, *Als wär's ein Stück von mir*. Horen der Freundschaft, 1956, 152. Para esto, cf. F. Diethelm, *Erziehung und Liturgie*. Eine päd. und pastoraltheol. Studie mit besonderer Berücksichtigung der Internatserziehung, 1964, 185: «Una educación cristiana que no conduzca a la liturgia, desatiende su primera obligación».

forma unitaria que transmitiese «el sentimiento de la íntima seguridad en la patria».[56] Los que visitan tradicionalmente la iglesia se sienten a veces irritados hasta perder la cabeza por las formas modernas del culto. Lo que a nosotros nos interesa no es una oropelada modernidad en la liturgia y en la predicación, sino su objetiva justificación funcional. El proceso de volver a aprender, en el que está implicado como un tótum el culto divino, no comienza con síncopes de jazz y monerías lingüísticas, sino con la pregunta de cuáles sean el asombro y la repetición que necesita una comunidad de cristianos sub specie evangelii. ¿Cumple la liturgia las condiciones estipuladas por Thielicke, es decir, de que sea familiar y de que, al mismo tiempo, se la entienda, o lo que es lo mismo, que sea convivida bajo un horizonte de pregunta?

Para J. Habermas,[57] los rituales eclesiásticos y litúrgicos son formas supervivientes de una opinión pública medieval representativa, es decir, la corporación de un poder más alto *ante* una sociedad (no: *para* una sociedad). Pareja opinión representativa era una señal del status de la persona, unida a determinados atributos (señales, gestos) que no se limitaban al dominio eclesiástico. ¿Qué oportunidades didácticas posee una liturgia bajo los presupuestos de la publicidad técnica que, en cuanto forma de acción sociocultural, ya no se da ni en la vida estatal ni en la social? Cuando príncipes y reyes representaban litúrgicamente en el ceremonial de la corte, no era dificultoso adquirir una orientación de la liturgia eclesiástica. Pero, ¿quién, en el siglo XX, tiene entendimiento y comprensión para las preguntas a las que contestan las frases litúrgicas? También por lo que mira a su culto divino, nuestra iglesia deberá cambiarse desde la derecha a la izquierda, desde las costumbres a lo inacostumbrado. Quizás sea eficaz un recuerdo de los multiformes servicios divinos de misión en el cristianismo primitivo:

> El director reza libremente, del tesoro de sus recuerdos busca palabras y milagros del señor, habla libremente sobre ello. Los miem-

56 *Herr in Deine Hände*. Seelsorge im Krieg. Dokumente der Menschlichkeit aus der ganzen Welt, editado por W. Schabel, 1963, 351.

57 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 1965², 16 ss.

> bros de la comunidad participan con fuertes aclamaciones y también con preguntas y exclamaciones, exteriorizaciones de aprobación hasta aplaudir... Se hacen perceptibles los carismas refrenados y los carismas no refrenados.[58]

Las costumbres contraen y protegen, el asombro desintegra y libera. El culto divino cristiano confronta la didáctica teológica con una empresa que hay que meditar nuevamente desde su base. Debe ofrecer respuestas que nos sean familiares al mostrarse como solucionadores de la presente inseguridad. Debe impulsar preguntas que no impidan que los cristianos recen, canten, hablen y obren en su presente sociopolítico. En el culto divino tradicional no se contempla el mundo, sino que se lo experimenta como tema de piedad; no se demanda a la realidad, más bien se la impermeabiliza con respuestas acostumbradas. Una auténtica comunidad de fe fomenta más preguntas que respuestas, crea cómplices, no espectadores. Semejante comunidad sólo es pensable con costumbres que posean una inclinación a la izquierda; es decir, que se adapten constantemente a las nuevas circunstancias, oponiéndose o estabilizándolas.

[58] G. Kunze, *Die Lesungen*, en *Leiturgia*, II, 127.

6 *Sociología de la pregunta*

> Un proletario fue interrogado en el tribunal sobre qué fórmula de juramento quería emplear, si la fórmula religiosa o la civil. Contestó: «estoy sin trabajo». «Esto, dijo el señor Keuner, era algo más que una abstracción. Con esta respuesta daba a entender que se encontraba en una situación donde tales preguntas carecían de sentido, y hasta quizás el mismo procedimiento judicial en sí».
>
> (B. Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner*)

1. *La pregunta en el grupo*

Invitado a Tokio para dictar un cursillo, el exegeta neotestamentario suizo E. Schweizer intentó entablar un diálogo con sus colegas japoneses, tal y como se acostumbra en las universidades occidentales.[1] Pero, con asombro del director del seminario, ni una sola voz contestó a sus preguntas. Un tanto mosqueado, continuó Schweizer su disertación, y sólo cuando concluyó el seminario recibió una aclaración de un teólogo japonés, conocedor de los sistemas educativos de occidente. En el Japón, así dijo el colega al profesor zuriqués, es tal la estima que se tiene por la

[1] Comunicación verbal del profesor E. Schweizer, Zürich.

pregunta de un profesor, que se la toma como tema de meditación, reflexionándola profundamente. En el caso de que se la pudiese contestar de inmediato, denotaría su poca prestancia y la poca calidad del que la había propuesto.

Entre los indios de Dakota se considera inelegante contestar a una pregunta, si una persona presente no sabe la respuesta pedida.[2] Los niños de los manus, en las islas del Almirantazgo, son ciertamente vivaces y tienen grandes deseos de aprender, pero carecen de fantasía, dado que los adultos no les cuentan historias, ni juegan con ellos a juegos de adivinanzas ni de paciencia.

> No existen especulaciones fantasiosas sobre qué habrá allí, al otro lado de la colina, o qué es lo que dicen los peces. Y en la conversación de los niños con los adultos el «por qué» es sustituido por el «qué» y el «dónde».[3]

A la vista de una desgracia, los representantes de una cultura que nos sea familiar inquirirán las causas, mientras que los miembros de una tribu primitiva preguntarán cuál habrá sido el grave precepto transgredido por alguien.

> Por consiguiente, para ellos no existen muchas preguntas que a nosotros nos plantea la experiencia, o más bien, no existen por cuanto el sistema de sus representaciones son de tal especie que estas preguntas no les interesan.[4]

Bastan, creemos, estos ejemplos, para demostrar que al preguntar es inherente un carácter social. Los hombres no preguntan naturalmente por la justicia de Dios o por el camino marítimo hacia la India, la vida en el más allá o la posibilidad de curación del carcinoma. Existen procesos sociales que orientan nuestros procesos discentes y nuestras preguntas. Ya varias veces tocamos este importante tema al hablar de la estructura de un sistema de referencia que constituye la dialéctica de pregunta y respuesta. Un sistema de referencia es una sucesión de respuestas aprendidas y válidas que ejercita un influjo motivador, regulativo y selectivo en el modo, en el contenido y en la temática de

[2] Cf. P. R. Hofstätter, *Einführung in die Sozialpsychologie*, 1963³, 18.
[3] M. Mead, *Leben in der Südsee*, 235.
[4] L. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, 1959, 41.

cómo y para qué se ponen preguntas. Desde su más tierna edad, el hombre está ocupado en introyectar y corregir, aprender y volver a aprender tales sistemas de referencia. Sin sistemas comunes de referencia no es posible la comunicación ni tampoco son posibles comunidades de entendimiento.

> Cada respuesta que recibe el niño a su pregunta, ¿qué es esto?, viene dada desde el punto de vista de una norma social. En una determinada región de la tierra aprenden los niños que las langostas son animales que vienen en bandadas a destruir las cosechas. En otra parte del mundo, quizá aprenden los niños que las langostas son animales comestibles.[5]

Sociológicamente hablando, el preguntar es dependiente del status y del papel social, es decir, de las formas socioculturales de actuación que una sociedad determina para el individuo. La sujeción discente (la sujeción informativa) bajo la que se desarrolla el hombre, es realizada sociológicamente como sujeción al papel social de cada uno.[6] El «animal quaerens cur», el hombre en cuanto ser interrogativo «en sí», es un monstruo irreal y abstracto, con el que ninguna didáctica debería detenerse largo rato. En su lugar, habrían de meditarse formalmente los estímulos provenientes de la sociología de la ciencia para la teología de la pregunta. Los factores de actuación (Wirk-Faktoren) que edifican un sistema de referencia según su estructura y dirección, con energías y debilidades, son «factores del nosotros» (Wir-Faktores), tal como en fórmula feliz lo formuló K. Mannheim, cuyo «ímpetu humano-configurador y deformante habría que describir e investigar», en el supuesto de no tener nublada la visión por factores individual-idealísticos.

> En tanto la pedagogía no observe estos factores y no los incluya en su haber, y en tanto siga educando al «hombre en general» en lugar de educarlo para un espacio social determinado, venerará aquélla a una vacía abstracción, cuyo resultado sólo puede ser el que el hombre por ella educado fracase en la vida cuando quiera tomar en serio, en su abstracta sublimidad, los contenidos y las normas es-

[5] T. Newcomb, *Sozialpsychologie*, 1959, 154.
[6] A. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*, 85; cf. H. Sundén, *Die Religion und die Rollen.* Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, 1966.

pirituales que le fueron comunicadas y que son irrealizables en su abstracta sublimidad.[7]

Desde que la iglesia evangélica se ató intemporalmente a los catecismos reformados, renuncia a la posibilidad de educar para un espacio social determinado, satisfaciéndose con la vacua abstracción de una teología correcta. Pues, naturalmente, las preguntas y las respuestas de los catecismos no son estático-intemporales, sino que están ligadas a una situación mental que es relevante didácticamente, y científica y sociológicamente investigable. No sólo los proverbiales dones de Dios, «campos, ganado y todos los bienes», marcan a fuego la situación conceptual rústica del siglo XVI, también en los discursos de Lutero se hallan diversas observaciones referidas a un contexto social. Cuando aconseja a los predicadores dedicar sus mayores empeños al mandamiento donde se dé una mayor incidencia de pecado, por ejemplo al séptimo mandamiento cuando se trate de mercaderes, menestrales y campesinos sujetos a servidumbre, al cuarto cuando se trate de «niños y del hombre común», «para que sean mansos, fieles, obedientes y pacíficos», tenemos que, tras cada consejo didáctico, hay una imagen muy concreta de la realidad del espacio social en el que actúa.

Lutero poseyó una muy clara conciencia del esquema orientativo que quería transmitir por medio de sus catecismos. Pero, ante todo, estaba interesado en unir lo más estrechamente posible el sistema de respuestas del catecismo con el mundo social de su tiempo. Su buen querer reverdeció en perdición en quienes confundieron el instrumento didáctico del catecismo con una fórmula de enseñanza intemporal. La actual situación mental sociocientífica, totalmente diferente de la del tiempo de Lutero, choca en la enseñanza eclesiástica con el sistema de referencia medieval, cuyas respuestas no responden a nuestras preguntas, y cuyas preguntas no tienen en cuenta nuestros auténticos problemas. Pero dado que las normas eclesiásticas del catecismo continúan siendo aprendidas por los niños, bien que en la actualidad ya no les corresponda espacio social alguno, trae como consecuencia que preguntas y respuestas se ciernan en espacios etéreos, sin apoyo, se cumple exactamente lo dicho por Mannheim sobre la pedagogía no sociológica.[8] Se cultiva una conciencia desgraciada, incapaz de domeñar el concreto material conflictivo del espacio vital, de modo que, o bien se maldice a la realidad —el «mundo perverso»—, o bien se desechará la enseñanza eclesiástica como cháchara vacía.

[7] K. Mannheim, *Wissenssoziologie*, editado por K. H. Wolff, 1964, 627.

La didáctica teológica confronta a la iglesia con el hecho de que también los cristianos no preguntan y responden naturaliter, o «por fe», o «de por sí». No existe un canon de preguntas determinadas que, independientemente de todas las coyunturas temporales, permanezca eviternamente igual para la didáctica, tal como, en cierta manera, pasa con los «existenciales». Pero en absoluto se ha de comenzar didácticamente con la palabrería de la «problematicidad» del Dasein. Aquí la conciencia no-sociológica coquetea con su propia desgracia. Las preguntas del libro de Job (por ejemplo, 3, 11s) y las de Pablo (Rom 7, 24), la pregunta de Lutero: ¿cómo alcanzar un Dios misericordioso?, no son esquemas desprovistos de una situación y que, por principio, cuadren a todos los hombres.

El espacio social en el que vivimos, por medio de los factores de actuación del nosotros (Wir-Wirk-Faktoren), también constituye el sistema de referencia que, preguntando y respondiendo, nos dispone para la comunicación. Muchas preguntas que nos plantea la experiencia con el mundo técnico no existieron ni para los reformadores ni para los autores bíblicos. Es una locura, por consiguiente, solicitar de ellos una solución a los problemas allí donde ellos no vieron problema alguno. A su vez, existieron entonces preguntas actualísimas, a las cuales sólo un lugar vacío corresponde en nuestro sistema de referencia (véase, por ejemplo, la importancia religiosa de los acontecimientos desacostumbrados de la naturaleza). Incluso las preguntas que nuestro presente tiene formalmente en común con la tradición —por ejemplo, la muerte y la enfermedad, la guerra y la miseria— no cabe valorarlas parigualmente desde una perspectiva didáctica, por cuanto su posición se ha descorrido al campo social y, por tanto, su valor probativo se sitúa en otro contexto.

[8] K. Mannheim, *o. c.*, 628.

Implica una esencial diferencia, si, como ocurre en el Nuevo Testamento, los hombres preguntan por la curación, cuyas evidencias medicinales son la conjuración de los demonios, la señal de los milagros y el dictamen sacerdotal, o si —como, por ejemplo, hoy— el médico se presenta en casa del enfermo al ser requerido, y en breves minutos se alcanza la clínica próxima. La pregunta de Lutero «si por ventura un guerrero también puede andar en estado de gracia», tan sólo será comprensible en la época de la amenaza nuclear si, sociodidácticamente, se reconoce su estructura totalmente diferente. Los factores socioculturales son los que hacen a las preguntas posibles o imposibles, importantes o insignificantes, vivas o muertas, respectivamente. El efecto selectivo de los sistemas de referencia consiste en perfilar algunas cosas como significativas y en ignorar olímpicamente otras. La posición conceptual respectiva determina con sus condicionamientos científico-sociológicos la función de una pregunta. E. Strauss ha precisado «in extenso» lo que sigue:

> Si se divide el preguntar en tres grandes apartados, según que el que pregunta dirija la pregunta a las cosas, a sí mismo o a otros, podremos diferenciar como posibles formas de pregunta en el tercer grupo, junto a otras, un preguntar informativo, un preguntar catequético, otro inquisitivo y, finalmente, un preguntar socrático. Es absolutamente concebible que la misma pregunta aparezca en todas estas diversas situaciones. Un paciente curioso, por ejemplo, puede preguntar a un médico cómo se constata el azúcar en la orina. La misma pregunta puede proponérsela el médico a un examinando; asimismo, puede aparecer en un interrogatorio judicial sobre un error técnico; puede surgir también en una conversación y, como en todas las preguntas socráticas, despertar el asombro del ignorante, poniendo al descubierto la cuestionabilidad de las cosas. Según sean en cada caso las circunstancias, la misma pregunta tiene otra función y genera muy diversas reacciones. La dependencia sociológica del que pregunta y de lo preguntado de ninguna manera se ajusta, por tanto, con la relación de la pregunta y la respuesta. Aquélla condiciona en la conversación el estilo del planteamiento de la pregunta.[9]

Hay situaciones sociales que engendran preguntas y hay otras que las inhiben. El proletario del relato brechtiano en las *Historias del señor Keuner,* citado por nosotros al inicio del capítulo, que a la pregunta por la forma del juramento responde aludiendo a su falta de trabajo, demuestra que, en realidad, las preguntas no tienen validez «en general», sino que adquieren o pierden su sentido con los presupuestos sociosomáticos del momento. La pregunta absolutizada y aislada de toda realidad es una pregunta grotesca, a veces incluso inhumana, y esto independiente de la abstracta legitimidad de su posible contenido. A determinadas profesiones les es propia una relación con la pregunta especialmente regulada. Médicos, maestros, jueces, comerciantes, policías y periodistas preguntan profesionalmente. La sujeción a los papeles de su estado no les permite elección alguna: deben preguntar, si es que no quieren destruir su status social. Sus preguntas no son arbitrarias, sino que se clasifican según posición y situación. De la pregunta en el proceso criminal nos ocuparemos aún con posterioridad.

[9] E. Strauss, *Der Mensch als ein fragendes Wesen,* 143.

No es claro en la pregunta institucionalizada si permite, y en qué medida, interpelaciones que hagan reversible el proceso de la pregunta. Es el caso que tanto médicos como policías, maestros y periodistas apenas agradecen que el interlocutor no agraciado por un derecho de pregunta, les interrogue a ellos mismos. De acuerdo con su papel pregunta el párroco católico en el confesionario. Para su colega evangélico, el papel social, si se prescinde de la enseñanza religiosa, ha quedado reducido a la pregunta exclusivamente ceremonial de decisión en la liturgia del bautismo y de la confesión, en la bendición nupcial y en la ordenación (confirmación).

En el laico evangélico, la disregulación didáctica de sus papeles es palmariamente manifiesta. Después de efectuada la confirmación, carece de toda forma social de actuación en la que le incumba preguntar en cuanto miembro de la comunidad, e institucionalmente. Frente a la estima y sobrevaloración dogmática de la predicación en el culto divino, discurre la inhabilitación pedagógica del laico evangélico, que ya sólo puede hablar de aquello que le prescribe la liturgia. Bien es verdad que todo el mundo puede preguntar «privadamente», pero una didáctica que se confiase totalmente a la iniciativa privada, desconocería lo que prueban abundantemente las investigaciones sociopsicológicas, esto es, que los

procesos de aprendizaje se quiebran cuando no son integrados por la comunidad, y que no bastan las energías de motivación de la casualidad privada y de la necesidad para mantener estable y flexible el sistema de respuestas. También un sermón puede naturalmente aceptar preguntas y puede contestarlas (cf. c. 14), pero, las más de las veces, la apetencia de preguntas de un grupo es mayor que la capacidad de pregunta del individuo, especialmente en tiempos en los que los sobresaltos operan más fuertemente que las costumbres. No cabe eludir la penosa tesis de que el cristiano evangélico no es menor de edad por naturaleza, sino en base a los presupuestos para los que hay que hacer responsables a las formas popular-eclesiásticas de actuación existentes y no existentes.

Sin una perentoria variación de estas formas de actuación en favor de comunicaciones en las que se institucionalice y privilegie el preguntar del laico, toda perorata acerca del cristiano mayor de edad es un flatus vocis. Pese a las innumerables citaciones de las oportunas palabras de Bonhoeffer, poco es lo que se percibe aún en las conferencias eclesiásticas sobre la mayoría de edad en las comunidades. La ligazón a la iglesia, cuando (aún) existe, no discurre sobre la forma de contacto de la pregunta, a la manera como el paciente, por lo general, aparece como un interrogador frente a su médico. En la parroquia de la gran ciudad, donde el umbral de la casa parroquial —y el de la iglesia también, qué duda cabe— se miran como obstáculos poco menos que insuperables, sólo excepcionalmente se encuentran en forma de pregunta el párroco y el miembro de la comunidad, el cristiano y el cristiano. La mayoría parroquial, que recela ante los umbrales y se niega a dar el salto, calla oficialmente, y, sin embargo, pregunta. Nadie, en verdad, ha educado para poner preguntas sub specie evangelii. De este modo, pasa lo que A. Mitscherlich describe:

> En el caso de que no se implante una educación para interrogar al mundo, tal como éste es, es decir, si los modelos mismos no son capaces de poner tales preguntas, se desarrollará una obediencia de prejuicio, que incapacita para la maduración. La adaptación impulsa entonces la dirección al automatismo social.[10]

[10] A. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*, 395 s.

Lo que el contribuyente eclesiástico practica hoy frente a su iglesia es exactamente esto: operar con automatismos sociales populares eclesiásticos que lo transportan automatizadamente desde el bautismo, y a través de diversos eventos y festividades del año eclesiástico, hasta el entierro, y sin motivarlo jamás a preguntar. El papel de «contribuyente eclesiástico»,* desde la perspectiva teorético-comunicativa, es susceptible de elevación como de caída.

Incluso los devotos y fieles de las iglesias están poco habituados a la pregunta, tal como lo prueban muchos testimonios. Un párroco de la República Democrática Alemana escribe a su amigo W. Marxsens con ocasión del envío por éste de su libro *Streit um Bibel* («La lucha por la biblia»).

> Al presente, leemos el escrito en un círculo de hombres. Yo estoy maravillado y regocijado al mismo tiempo, al observar con cuánto interés se acogió la primera lectura y cómo se desarrolló una viva discusión. Los hombres están agradecidos de que se les ofrezca aquí una ayuda para preguntas que secretamente se ponían y que, sin embargo, nadie sabía si era lícito ponérselas.[11]

Los esperanzadores intentos de una reforma de la iglesia después de 1945 muestran casi todos ellos el criterio didáctico de garantizar al laico un firme derecho a la pregunta. Primero fue en las academias, seminarios comunitarios, en el trabajo con la juventud y en el campo social, pero, a la postre, acabó por desembocar de alguna manera en la pregunta independiente de los laicos. Cuanto menos se abandonó a privadas incursiones y cuanto más conscientemente se la motivó pedagógicamente, tanto más vigorosa resultó la añorada actividad de la pregunta. La historia más reciente del «Kirchentag» evangélico nos ofrece aquí un convincente material. Desde sus comienzos en Hannover, en 1949, al lado de la ponencia fue el debate, es decir, la pregunta y la respuesta, una sólida forma de actuación del «Kirchentag». Ciertamente, es posible observar significativas variantes didácticas. Durante los primeros años predomina la conducta eclesiástica de la respuesta. Los grupos de trabajo se abren, en verdad, a la pre-

* En Alemania, el estado cobra un impuesto especial para subvenir al culto de las confesiones religiosas (NT).

[11] *Aus Dankesbriefen unserer Freunde*, editado por A. Bach, impreso como manuscrito, Duisburg-Hamborn 1967, 19.

gunta, pero predominantemente se aspira, sin embargo, a ofrecer respuestas concluyentes. A este respecto, es sintomática la afirmación de un ponente en Berlín, en 1951:

Yo quisiera expresar aquí mi gran alegría agradecida, por el hecho de que, hoy por la mañana, en el trabajo bíblico, hemos entrado en contacto tan rápidamente, y de que en el canto común y en la palabra de la escritura no se nos ocurriese, en suma, preguntarnos mutuamente: ¿de qué campos venimos?, ¿qué etiqueta llevamos? [12]

Parecidamente se expresa el director de un grupo de trabajo, en Hamburgo, en 1953:

Nuestro tema: «¿cómo llegaremos a ser una iglesia orante?», no vamos a despacharlo con discusiones sin fin, sino que vamos a hablar de él en cuatro apartados y, a continuación, haremos un silencio, y cantaremos todos juntos.[13]

Ya otra cosa fue el discurrir del «Kirchentag» de Colonia, en 1965. Aquí —también esto fue sintomático— el director de un grupo de trabajo concluyó el debate con las siguientes palabras:

Realmente, hemos gastado el lema del «Kirchentag»: «existir en la libertad». Nos separamos en un diálogo abierto y libre, pero en una evidente disonancia.[14]

Desde un punto de vista sociodidáctico, entre Hannover, en 1949, y Colonia, en 1965, se operó una no leve fisura. La pregunta del laico teológico se afirmó rápidamente e inundó, finalmente, la conducta eclesiástico-popular de la respuesta. En vez de las conclusiones tomadas por algunos grupos de trabajo (Hamburgo 1953), en 1963, en Dortmund, surgieron unos debates descentralizados, tenidos en lugares diversos. De los 45.000 visitantes del «Kirchentag», que participaron en estos debates, tomaron la palabra unos 11.000 (casi el 25 %). En el informe del debate se dice:

Casi una cuarta parte ha hecho uso de esta oportunidad de introducir sus preguntas o de exteriorizar su opinión... Se empleó aquí «el método 66»: cada seis personas conversaban seis minutos entre sí, proponiendo luego al pleno la cuestión más palpitante, a su parecer. Se pudo sacar la impresión de que la comunidad de «Kirchentag» había esperado muchos años esta oportunidad de participar con sus preguntas y de exteriorizar su opinión. Las preguntas fueron breves y precisas, venturosamente, y las aportaciones al coloquio, asimismo, fueron, las más de las veces, cortas y claras.[15]

[12] *Wir sind doch Brüder.* Der Dritte Dt. Ev. Kirchentag del 11-15 de julio del 1951, en Berlín. Impreso como manuscrito, 1951, 317.

[13] *Werft euer Vertrauen nicht weg.* Der Fünfte Dt. Ev. Kirchentag, del 12 hasta el 16 de agosto de 1953, en Hamburgo. Impreso como manuscrito, 1953, 78.

[14] Dt. Ev. Kirchentag, Köln, 1965. Dokumente, 1965, 273.

Especial relieve merece la participación de los jóvenes en los coloquios del «Kirchentag».

La pasmosa seguridad de algunas respuestas —así informa un director de discusiones— condujo a ásperas reacciones por parte de los interlocutores jóvenes... Finalmente, conviene tener en cuenta que muy comúnmente se rechazaron —y no sólo por parte de la juventud— respuestas excesivamente piadosas como no conducentes a nada. «No sirven los versículos de la biblia», se pudo oír con relativa frecuencia.[16]

El estilo didáctico de trabajo de Dortmund fue continuado luego por el «Kirchentag» de Colonia. También aquí primó inequívocamente la pregunta sobre la respuesta, el ensayo dominó sobre el cliché litúrgico de las costumbres intraeclesiásticas. Los documentos prueban en muchos lugares este juicio. Un director de discusiones recibió a los participantes en los debates con las siguientes palabras:

Las preguntas con las que han venido al «Kirchentag» no debieran quedar inexpresadas, llevándoselas de nuevo a sus casas. Ahora bien, si todas van a poder ser contestadas, no cabe decidirlo de antemano, ni incluso prometerlo.[17]

Con pareja determinación se refirieron otros colaboradores del «Kirchentag» a la primacía de la actitud de pregunta.[18] También hubo que oír ciertamente cuán deshabituado se estaba a la nueva praxis: «No faltan preguntas, pero faltan teólogos que puedan responder algo coherente desde un punto de vista bíblico y humano».[19]

[15] Dt. Ev. Kirchentag, Dortmund, 1963. Dokumente, 1963, 227 s.

[16] *O. c.*, 229.

[17] Köln 1965, *o. c.*, 142.

[18] Cf. *o. c.*, 248, 301, 536, 762, y a menudo.

[19] *O. c.*, 342 s.

Para nuestro problema, el desarrollo del «Kirchentag» demuestra de manera paradigmática la incrustación de la pregunta en el campo de actuación social, pues, evidentemente, el visitante del «Kirchentag» de Hannover, en 1949, no llevaba en su alma menos preguntas que el de Colonia, en 1965, o el de Hannover, en 1967. La diferencia está en que aquí podía y debía preguntar, mientras que allí recibió ya las respuestas elaboradas. Para el catolicismo alemán, el «Katholikentag»[19a] de Essen, en 1968, significó asimismo la ruptura de la cultura eclesiástica de respuestas. Los organizadores se habían querido proteger contra incómodos preguntadores con un ceremonial represivo, habiendo decretado que las preguntas deberían ser formuladas por escrito. Pero la impaciencia de los participantes fue más fuerte. Los laicos católicos conquistaron en los grupos de trabajo los micrófonos para sus preguntas directas, incómodas y chocantes, y con el reflujo organizado de las informaciones pusieron en visible perplejidad la jerarquía de las respuestas de sus obispos.

Aún no se ha escrito la «teología» del «Kirchentag». Cuando esto ocurra, un capítulo importante de esa teología habrá de estar constituido por el hecho de haberse abierto un claro a la pregunta de los laicos, ciertamente. Y lo que el «Kirchentag» practica al ritmo de dos años y en tres días consecutivos, podría ser considerado como modelo para otras formas de actuación eclesiástica. En cierta medida, se le asemeja el estilo de trabajo de las academias evangélicas, que dejan asimismo un gran espacio de libertad para la pregunta. La diferencia radica en que el «Kirchentag», por su publicidad técnicamente organizada, opera a corto y a largo plazo mucho más decisivamente sobre la opinión común eclesiástica. Respecto a la teoría del «Kirchentag», andan por ahí numerosas afirmaciones de quienes lo organizan. No es casual que en las observaciones recientes se amontonen las referencias a la situación mental del hombre y a sus preguntas irrenunciables. En la conferencia sobre la temática del «Kirchentag» de Colonia, en 1965, el secretario general, H. H. Walz, se expresó así:

[19a] Cf. *Katholikentag im Widerspruch*. Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen, 1968, 50, editado por D. A. Seeber. «Sólo en los diálogos del forum mismo cobró impulso el microcosmos, el pequeño, concreto y anguloso mundo de las muchas preguntas, protestas, postulados, también de la preocupación y de la perplejidad».

Los espacios de trabajo individuales no se inventan en el escritorio y no se desarrollan primeramente desde una idea preconcebida deductivamente. Hay que decir que son una selección de aquello que, en parte humildemente, y en parte perentoriamente, se ha hecho llegar y se ha presentado con exigencia, preguntas, necesidades y posibilidades por los más diferentes hombres, círculos, grupos... Los pragmáticos han predominado en el «Kirchentag» desde siempre. Estos sólo quieren permitir la siguiente doble pregunta: ¿qué se espera, y qué cabe tratar bajo las condiciones dadas?... De ahí que las preguntas y los deberes que ven, no se ciernan con una libertad discrecional, sino que estén siempre ya comprendidos en un contexto, esto es, cabalmente en el contexto del lugar y del tiempo... Se trata del lugar y del tiempo que son determinantes para la experiencia que hacemos del mundo y para el encuentro de Dios que ahí nos amenaza y se nos promete.[20]

Con la célebre definición histórico-formal de Bunkel, podemos decir: toda pregunta tiene un «Sitz im Leben» social, y no otra cosa significa el concepto de Mannheim de la situación mental. La doctrina crítica que expresa en sus temas, cerniéndose libremente y de una manera puramente especulativa, en la errónea suposición de que la enseñanza de la palabra de Dios crea independientemente sus comunicaciones, desarrolla formas de expresión del antiguo hablar en lenguas. Sin contacto con la pregunta, el evangelio no se asienta ni en la vida ni en ninguna otra parte, y la fe vive totalmente sin relación al espacio social de la vida. La eficaz contribución de H. Thielicke para la didáctica teológica consiste precisamente en que reconoció respecto a la instrucción de la fe la conexión entre un «Sitz im Leben» y la pregunta, y luego, bajo el aspecto de una nueva meditación teológica acentuó convenientemente que

al poner en contacto al evangelio con este pregunta dada, la pregunta deviene superflua cuando tiene un «Sitz im Leben». Pues, a la verdad, salimos de ese lugar. Incluso nos *sentamos ya allí* y hemos descubierto que nos sentamos allí. El proceso del preguntar transcurre, pues, inversamente a como sucedía antes. No preguntamos desde los dogmas por su «Sitz im Leben», sino que venimos desde el «Sitz im Leben» y hacemos que, desde aquí, el evangelio llegue a ser una pregunta o una respuesta o una correlación a otras respuestas ya dadas.[21]

[20] *O. c.*, 10 y 11.

[21] H Thielicke, *Leiden an der Kirche*, 167.

La consecuencia para la didáctica teológica es evidente: el lenguaje eclesiástico sólo es objetivo y hermenéuticamente razonable, cuando se dirige al contexto de las preguntas que genera el espacio sociocultural de la vida. No cabe, pues, ajustar el mensaje bíblico desde ahora mismo a un acabado esquema de respuestas en el proceso de comprensión, sino que en la confrontación con otras respuestas quizá llegue a ser concurrencia perturbadora, es decir, una pregunta que reoriente de manera sorprendente nuestros manidos sistemas de referencia. Pues a toda pregunta le conviene sí un «Sitz im Leben», pero no cada situación vital está movida por preguntas. Es aquí donde anida el dilema eclesiástico de la época moderna, en el que el comportamiento de respuesta está ingenuamente privilegiado. Sólo una regulación didáctica a la izquierda de estructuras eclesiásticas tradicionalmente de derechas puede posibilitar el camino a la pregunta, al contacto social responsable y, con ello, a la mayoría de edad.

2. *Preguntas al grupo*

Encuestas y consultas son hoy en día instrumentos naturales de observación de la moderna investigación social. El enfoque de un determinado grupo respecto a la doctrina de la resurrección cabe tomarlo como tema de consulta, a la manera como el comportamiento político de los electores o las costumbres económicas de los consumidores. Objeto de investigación empírica puede ser el hecho de si los jóvenes aceptan o no los dogmas cristológicos de la iglesia, o por qué una determinada marca de cigarrillos no acaba de encontrar su mercado, o quién abriga prejuicios contra los judíos, o cómo se refleja la pertenencia a la iglesia en el comportamiento sexual, etc. La didáctica en general, y la didáctica teológica en especial, no puede quedar indiferente respecto al papel de la pregunta en la investigación social.

El diálogo demoscópico no surge ni de la idea didáctica de una comunicación objetiva, ni está orientado al cambio de opinión de dos interlocutores, sino que se subordina al método de

caracterizar a un determinado grupo. De ahí que el consultado permanece anónimo en el proceso de la consulta, siendo intercambiable, pues sólo interesa en cuanto representante de un perfil estadístico.

> El interview demoscópico, dice E. Noelle, es un experimento de reacción... No son consultados como personas, sino como pertenecientes a un grupo —dicho más crudamente—, como «portadores de señales características».[22]

Las encuestas no pretenden opiniones perfiladas, sino constatar reacciones. En este sentido, como explica E. Noelle, los cuestionarios demoscópicos son el contrapunto del diálogo socrático,[23] puesto que, en el caso ideal, el interview desmenuza la totalidad de un proceso de pregunta en una cantidad de unidades que al no iniciado le han de parecer absurdas. Ahí, la función indicativa (función del test) lo significa todo, y nada la función didáctica. Correspondiente a su idea, la investigación social ha desarrollado una explícita «doctrina de la pregunta»,[24] y ha precisado la función de diversos tipos de preguntas: preguntas alternativas, preguntas abiertas (en los sumarios), preguntas de contacto (preguntas rompehielos), preguntas de entrenamiento, preguntas-parachoques (para impedir el efecto de onda —para impedir la irradiación en las preguntas de vecindad), preguntas para el fortalecimiento de la propia confianza del preguntado, para la reavivación del recuerdo, para estímulo de la fantasía, para la composición de la tensión, para la eliminación de las convenciones, preguntas provocativas, preguntas de control para probar el saber, la inautenticidad, etc. Existe la técnica de la consulta

[22] E. Noelle, *Umfragen in der Massengesellschaft*. Einführung in die Methoden der Demoskopie, 1965, 46.

[23] E. Noelle, *o. c.*, 81, nota 72. El que en la pregunta de interview censura una deficiente diferenciación didáctica, desconoce su función; así, por ejemplo, K. Wegenast, en *Was glauben die Deutschen?* Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse and Kommentare, 1968, 222 s., editado por W. Harenberg. Que la pregunta demoscópica ha de ser graduada a vía de ensayo, lo muestra U. Magnus, *Der weite Weg zum Fragebogen*, 113 ss. Hay que tomar en serio, empero, la crítica del psicoanálisis, por ejemplo A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse*. Eine Kritik der herrschenden Moral, 1967, 38: «La demoscopia sólo abarca de manera inmediata la conciencia en vigilia del interrogado. Los deseos ocultos o reprimidos no salen a la luz en los resultados de la consulta misma».

[24] E. K. Scheuch, *Das Interview in der Sozialforschung*, en R. König, *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, 1, 1962, 140 ss.; E. Noelle, *o. c.*, 74; *Das Interview*. Formen, Technik, Auswertung, 1965^5, 37 ss.

de panel, donde un círculo idéntico de personas es consultado repetidamente sobre el mismo tema. La investigación de la tendencia está dirigida a un perfil estadísticamente igual de población, cuyos cambios se observan a través de consultas sucesivas Sea como sea la construcción y el empleo dramático del interview, desde un punto de vista didáctico la dificultad para el investigador social consiste en traducir la tarea de investigación en una pregunta del test «Las traducciones son el núcleo central del método de las encuestas».[25] La pregunta del test es diametralmente opuesta a la pregunta didáctica. Esta intenta posibilitar un saber individual, personal y dirigido, aquélla quisiera atrapar disposiciones de ánimo universales, anónimas y estadísticamente representativas. La pregunta didáctica orienta al interlocutor al diálogo. La pregunta del test es una ruedecita en el sistema de interview, que sólo procura una orientación al especialista. Aunque los investigadores sociales también saben que en el interview discurre un proceso discente,[26] es decir, que el preguntado *(juntamente con sus respuestas) sufre un cambio a través de las* preguntas del test. Si se abusa, el instrumento de observación se convierte en un «modelo de conversión» (E. Noelle).

> La investigación a través de encuestas es un instrumento para un rápido diagnóstico de situaciones subjetivas o materiales, o de los desarrollos de relevancia política en macrogrupos.[27]

Según G. Schmidtchen, parejo contacto diagnotizador con el grupo podría obstaculizar el desarrollo eruptivo de sistemas sociales, por cuanto la encuesta patentiza aspectos en latencia antes de ponerse en acción

> Se puede oír o ver, concluye E Noelle, a la entera población por medio de la demoscopia, pero no se puede hablar a esa misma población [28]

El valor hermenéutico de la encuesta para la teología queda fuera de toda duda, pero en absoluto está universalmente reco-

[25] E Noelle, *o c*, 55

[26] E Noelle, *o c*, 83

[27] G Schmidtchen, *Die befragte Nation* Über den Einfluss der Meinungs forschung auf die Politik, 1959, 194

[28] E Noelle, *o c* 53

nocido por todos En especial, los modelos de trabajo de la pastoral discurren las más de las veces sin relación alguna al lado de las perspectivas que la investigación social posibilita a las señales eclesiásticamente relevantes de la sociedad moderna. Así es como ya desde hace mucho se sabe

> que la mayor parte de nuestros jóvenes se sientes extraños frente a la persona de Jesucristo,[29]

que la resurrección ocupa el puesto de honor en la escala de las improbabilidades bíblicas; que la mayoría de los preguntados cree en la existencia de un ser superior, que, desde hace años, es regresiva la tendencia a frecuentar la iglesia tanto entre jóvenes como entre adultos; que la actitud religiosa es dependiente en la mayoría de los casos de la tendencia en la casa paterna. En una reciente investigación, constata V. Graf Blücher que

> según eso, frente a la religión, la juventud está en actitud «interrogativamente abierta», y que, las más de las veces, falta una agresividad anticristiana Pero muchos, tanto católicos como protestantes, son de la opinión de que la fe es una cosa «harto dificultosa» que no cabe sustituirla con la visita regular a la iglesia Unos y otros evitan todo contacto con la pregunta [30]

[29] L Schmid, *Religioses Erleben unserer Jugend*, 190 Entre los analisis sociorreligiosos mas recientes cabe enumerar *Was glauben die Deutschen?*, editado por W Harenberg, 1968, G Kehrer, *Das religiose Bewusstsein des Industriearbeiters*, 1967, I Peter Habermann, *Kirchenganger Image und Kirchgangsfrequenz*, 1967, J M Lohse *Kirche ohne Kontakte* Beziehungsformen in einem Industrieraum, 1967 Sobre la religiosidad y la competencia de los medios trata la investigacion del instituto Allensbach *Religioses Buch und christlicher Buchhandel* Eine Gemeinschaftsuntersuchung der Vereinigung Ev Buchhandler und der Vereinigung des kath Buchhandels Allensbach 1968 Como instrumento tecnico de observacion para complejas situaciones de comunicacion, la encuesta apenas ha sido descubierta y utilizada por las iglesias regionales La oficina misional del pueblo de la iglesia evangelica de Renania, ha elaborado unos «Cuestionarios para el autoanalisis de las comunidades eclesiasticas» con la ayuda de los cuales los colaboradores eclesiasticos habrian de conseguir una vision sobre el estado efectivo de la comunidad Cf *Rationalisierung in der Gemeindearbeit*, en *Nachrichten aus der Rhein* Volksmission 3/1967, *Gemeindeaufbau in Neubaugebieten und Satellitenstadten* en *o c*, 3/1968 Este analisis fue realizado en forma prototipica en la Ev reform Kirchengemeinde Abschlussbericht 10 1968 Copyright Institut fur Kommunikationsforschung Wuppertal Ejemplos tales testimonian que la praxis precede hoy con mucho a la teologia practica

[30] V Graf Blucher, *Die Generation der Unbefangenen* Zur Soziologie der jungen Menschen heute, 1966, 188 s

Si con Th. Luckmann echamos por la borda las limitaciones de una sociografía parroquial en favor de una sociología de la religión que pregunte por las formas sociales de la religión en el presente, se evidenciará la contracción de la eclesiasticidad tradicional, cuyos puntos medulares quedan al margen de la moderna sociedad, sin fuerza para integrar convenientemente el vivir de cada día. Las nuevas formas sociales de la religión que Luckmann ve en germen, son individualistas, radicalmente privatizadas y

> ni específicamente institucionalizadas ni preformadas socialmente como un todo. A lo último, la pregunta por la esencia de la religión en la moderna sociedad se pone como una pregunta por la estructura de la persona.[31]

Es propio del individuo una gran libertad, pero poca forma estabilizadora. Didácticamente, esto significa que la libertad de movimiento de la pregunta en el individuo es mayor que el sistema liberador de respuestas. Lo problemático supera el canon de las respuestas institucionalizadas. Apenas ha mostrado nunca la actual iglesia que también para ella ha empezado la «época personal» (von Oppen). Las consecuencias son desastrosas: una juventud sin prejuicios, fríamente distanciada o agresivamente comprometida —una s o c i e d a d eclesiásticamente desorientada. Cuanto mayor es la eclesiasticidad tradicional, tanto menor el placer de pregunta y la apetencia de información. E. Blankenburg ha observado esto de manera sintomática en el comportamiento electoral de los cristianos observantes:

> Tanto los católicos como los evangélicos ligados muy íntimamente a sus iglesias combinan una disponibilidad electoral elevada con una menor información en las cuestiones políticas.[32]

Las gentes de iglesia tienen siempre a mano las respuestas fijas y precisas. Su actitud es plenamente comparable a la de un grupo de presión política que, al faltarle los argumentos, amenaza con medidas de fuerza y sujeta a las preguntas cuando faltan

[31] Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, 73 y 75.

[32] E. Blankenburg, *Kirchliche Bindung und Wahlverhalten*. Die sozialen Faktoren bei der Wahlentscheidung Nordrhein-Westfalen 1961 bis 1966, 1967, 167.

los cimientos de las respuestas acostumbradas. Un tipo característico de grupo eclesiástico de presión lo constituye el movimiento fundado en Dortmund, en 1966, «Kein anderes Evangelium» (No hay otro evangelio), que descaradamente apela a los sínodos y a la dirección de las iglesias para que procedan contra los «teólogos modernos» con medidas administrativas, pues temen una destrucción de la comunidad en cualquier discusión teológica.[33] En una entrevista que publicó «Der Spiegel», el periodista llama la atención del entrevistado —un jerifalte del «movimiento confesional» de Dortmund— sobre el hecho de que la información teológica de los «confesores» era bastante deficiente, a lo que aquél contestó:

> en lo fundamental, el que nuestras comunidades no estén informadas sobre la teología moderna en la medida deseable, no cabe sino estar agradecidos por ello, pues la penetración de la moderna teología habría de venir aparejada con la desorientación de nuestras comunidades, puesto que de los teólogos modernos no se sigue ninguna auténtica ilustración bíblica.[34]

A nuestra didáctica teológica le interesa el fenómeno de Dortmund como ejemplo de patología didáctica. Cuando el cansancio de preguntar y el recelo al conflicto de la iglesia popular tradicional deviene una pasión de respuestas citando frenéticamente la biblia, el proceso discente está definitivamente muerto. En lugar de un contacto social dialógico, en el que la pregunta puede siempre cambiarse y reestructurarse, surge aquí una peligrosa intimidad que ve amenazado un sistema inmóvil de respuestas y, al faltarle los argumentos, intenta defenderse con descargas incontroladas de los afectos (= agresión). Las tristes experiencias con los neo-fundamentalistas, poseídos de un furor desmandado de respuestas, corroboran a la didáctica teológica en su esfuerzo por abrir un claro a la pregunta en nuevas formas socioeclesiás-

[33] *Kein anderes Evangelium*. Bericht über die Bekenntnis-Kundgebung am 6. März 1966, editado por R. Bäumer, 1966.

[34] Diálogo con el párroco G. Bergmann, en W. Harenberg, *Jesus und die Kirchen*. Bibelkritik und Bekenntnis, 1966, 175. Con parecida agresividad, grupos conservadores censuraron el estilo interrogativo en el «Kirchentag» de Hannover, en 1967: «Nuestra fantasía no sabría idear qué es lo que realmente ofrece el «Kirchentag» en Hannover: sin consuelo, hecha jirones su piel, desarmados y perdidos andan los cristianos en los límites de toda seguridad. Acechados por preguntas y sin respuesta, una imagen lastimera, más bien». En *Erlebter Kirchentag*, 1967, edit. por C. Wolf y otros, 1967, 8.

ticas. Las «estructuras de la responsabilidad personal», clasificadas por D. von Oppen,[35] a las que pertenecen la objetividad, el compañerismo y la autorresponsabilidad, se combinan con el «elemento fundamental de la sociedad moderna», el diálogo. Tales estructuras no surgen por sí mismas, ni social ni eclesiásticamente. Han de ser adquiridas y apropiadas en procesos discentes. También en este importante lugar abogamos nosotros por el volver a aprender, por la ejercitación de las estructuras de izquierda en el caso de la iglesia.

La actividad requerida para esto no puede exigirse globalmente de la limitada fuerza de decisión del individuo. La infatigable llamada de los reformadores pensantes de las iglesias —asociológica, por lo demás— no resulta de excesiva utilidad, en verdad, dado que desconoce la relación de los factores-nosotros y la potencia de pregunta del individuo. Con la creciente oficialidad de una pregunta aumenta asimismo la presión social para su conformidad. F. A. Allport ha ideado para esto la llamada «hipótesis de las curvas del sí» (J-Kurven-Hypothese), es decir, en un grupo homogéneo las actitudes consideradas como válidas tienen una fuerte tendencia a la uniformidad, lo que figurativamente se representa en la forma de la letra «J».[36] Por ejemplo, a los miembros de una comunidad de fieles les resulta natural pensar de una determinada manera sobre una enseñanza importante, y esto sin que se experimente como una limitación del espacio de su libertad personal. Pueden diferir notablemente la conducta privada y pública frente a una misma cuestión, como lo prueba el ejemplo citado por Hofstätter:

> El profesor que va de vacaciones nos cuenta alegres e irrespetuosas historias sobre la facultad; en las reuniones de este cuerpo producirá, sin embargo, una impresión seria y digna.

La regla de oro del psicólogo social es ésta:

> La conformidad de la conducta aumenta con su carácter de oficialidad. Las respectivas curvas-J serán tanto más perpendiculares, cuanto más oficial sea la situación de la actuación.[37]

[35] D. von Oppen, *Das personale Zeitalter*. Formen und Grundlagen gesellschaftlichen Lebens im 20. Jahrhundert, 1960, 172 ss.

[36] Informe y ejemplos en P. R. Hofstätter, *Sozialpsychologie*, 66 ss.

[37] P. R. Hofstätter, *o. c.*, 127 y 128.

Si combinásemos estos conocimientos sociopsicológicos con los de la sociología de la religión, tendríamos en conclusión que a una decreciente oficialidad del comportamiento religioso, las curvas-J de la tendencia religiosa se hacen más horizontales. La conformidad de las respuestas se debilita; los espacios de preguntas no conformistas se aumentan. Lo que los cristianos evangélicos contemporáneos, teólogos y no teólogos, piensan sobre los temas centrales de la fe reformada (justificación, cristología, ética) hace saltar la curva-J, es decir, decrece rápidamente la (imperceptible) coerción para unas respuestas conformes. Ya no resulta evidente sin más imaginar la muerte de Jesús, la resurrección, la relación iglesia-estado, etc., a la manera precisa del catecismo, por ejemplo, sino que la opinión pública popular-eclesiástica se ve invadida por una multitud de posibles (e imposibles) imágenes.

Las reacciones de los afectados son de muy diferente colorido. De un lado, los espíritus progresivos se aplican a apresurar el proceso de parálisis de las respuestas, al fomentar por medio de los medios de información un pluralismo teológico de opinión. Por otra parte, desde la gran iglesia popular se agrupan pequeños grupos (movimientos del «Kein anderes Evangelium»; Notgemeinschaft Ev. Deutscher) que aspiran a mantener listo un canon de respuestas evidentes para preguntas determinadas, extendiéndolas al gran grupo por medio de la presión de convergencia. Unos abogan por el no conformismo de la pregunta y por las formas sociales inhomogéneas de la iglesia. Los otros luchan por el conformismo de la respuesta y aspiran a la convergencia espiritual de una comunidad lo más homogénea posible.

Bajo el aspecto de la dinámica de los grupos, no es raro que los adversarios teológicos oficiales se asemejen asombrosamente en su comportamiento social de pregunta y respuesta. Tanto los neofundamentalistas como los teólogos modernos despliegan evidentes tendencias para acoplar sus respuestas a preguntas especiales de una normativa de grupo. Precisas palabras-estímulo, familiares a los partidarios, convocan a una toma de posiciones y manifiestan si alguien pertenece a esa corriente espiritual. Si entre los pietistas se hace uno rápidamente perceptible por el uso de expresiones confesionales luteranas, la utilización de conceptos académicos claves con la palabra «existencia» como condimento

teológico posibilitarán un rápido contacto social con los teólogos modernos. Resulta sorprendente, aunque explicable, por la dinámica del grupo, la postura progresiva que puede tomar el fundamentalista allí donde el canon de respuesta de su grupo no se ve afectado, y cuán conservadores suelen ser en el terreno político las opiniones de un teólogo que en la interpretación de la biblia es considerado como «moderno».

Teología moderna y neofundamentalismo son una especie de subcultura de la iglesia popular, que, si bien irreconciliables en parte, tienen más semejanzas de las que podrían barruntar sus corifeos. Ambos microgrupos, lejos de resolver las obligaciones socio-pedagógicas del presente, las más de las veces ni siquiera las han percibido. Respecto del problema didáctico de la comunicación, ambas partes se muestran frías, desinteresadas, remitiéndose apresuradamente a la fuerza probatoria autoconfirmante de la palabra de Dios. Para los tales no es en absoluto apremiante el problema de para qué espacio social de actuación condiciona la iglesia a sus miembros, ni el averiguar qué respuestas fomentan o inhiben el contacto, o qué preguntas lo posibilitan y lo ordenan.

Con el carácter social de la pregunta, nuestra didáctica teológica reconoce tanto la limitación de su campo de actuación como las posibilidades de su influencia. W. Harenberg termina su relato crítico sobre *Jesus und die Kirchen* («Jesús y las iglesias») con la tesis

> de que no es merecedora de fe una iglesia en la que todo es literalmente cuestionable y continúa. Pero es ciertamente creíble una iglesia en la que se puede preguntar todo y en la que, sin embargo, no todo se puede contestar.[38]

La ejercitación en las estructuras de izquierda, que reclamamos, no sobrevalora, como Kierkegaard, al individuo, infravalorando para ello al grupo eclesiástico. Cuando todo se ha hecho cuestionable, ya nadie puede preguntar y nadie preguntará, por cuanto el preguntar, por principio, no puede prescindir de la comunidad de entendimiento. Frente a la tradición individualís-

[38] W. Harenberg, *Jesus und die Kirchen*, 174.

tica de la época moderna, afirmamos nosotros «que el hombre desprovisto de todas las certezas sociales sólo sería capaz de acción en una medida muy limitada».[39] Incluso en una época personal debe haber evidencias eclesiásticas, tales, por ejemplo, que confirmen socialmente el derecho a la pregunta del laico teológico. Desde un punto de vista didáctico, es legítima una base eclesiástica de costumbre (con la pretensión de convergencia que de ella parte), pero sólo en tanto en cuanto estabiliza la actividad de la pregunta y no impide el proceso del volver a aprender, sino que lo posibilita. A diferencia de los tiempos pasados, hoy son relativamente pequeñas las respuestas normativas de la vida eclesiástica, y, en lo fundamental, son abiertas y flexibles para cada nuevo enfrentamiento con el perimundo. La meta de un adoctrinamiento eclesiástico no consiste tanto en el hecho de posibilitar un canon mínimo o máximo de doctrina dogmática, cuanto en enseñar el aprender sub specie evangelii y mantenerlo en pie.

El hecho de que la actual iglesia popular apenas preste su apoyo al preguntar en sus formas de actuación, no quiere decir en absoluto que sus miembros estén ayunos de preguntas. Lo contrario es lo que procede exactamente. P. R. Hofstätter ha desarrollado un interesante método con ayuda del cual logra aprehender cuantitativamente la tensión didáctica bajo la que está un grupo de personas consultadas, detectando así la actualidad de sus preguntas. Si en una consulta pública, 100 % contestan con un «sí» o con un «no», esto quiere decir que la pregunta en cuestión carece en absoluto de actualidad. Conforme a las tres posturas corrientes en la investigación social: Sí (p +), No (p —) e indecisos (p_o), elabora Hofstätter[40] tres tipos de posibles divisiones:

1. Si p + o p — ascienden a 100 %, el problema toca una evidencia social y queda fuera del horizonte de la pregunta. Ejemplo: ¿se debe circuncidar a los niños o a los adultos antes del bautismo? La pregunta tuvo su actualidad en la primitiva comunidad judeocristiana, pero hoy cabría adscribirle el valor p — = 100 %. E igualmente: ¿conviene bau-

[39] P. R. Hofstätter, *Grunppendynamik*. Kritik der Massenpsychologie, 1965, 83.
[40] P. R. Hofstätter, *Sozialpsychologie*, 135.

tizarse por algún miembro muerto de la familia, no bautizado con anterioridad? (cf. 1 Cor 15, 29).

2. Si el porcentaje de los indecisos (p_o) es sobremanera grande en relación a los votos del sí y del no, la pregunta carecerá de toda actualidad. No son posibles las decisiones respecto a su temática, porque la inseguridad es más fuerte que el perfil de la pregunta. Ejemplo: ¿quién tenía la razón en la disputa sobre la última cena: Lutero, Calvino o Zuinglio? El conflicto aquí cuestionado es hoy un problema teológico especial y ya no ocupa a mayorías sociales. La cuestión de la última cena, en el sentido de las disputas del siglo XVI, podría no ser actual hoy.

3. Si el porcentaje de los indecisos es pequeño en relación a las voces del sí y del no, la pregunta constituye un problema que puede ser discutido. Ejemplo: ¿cree usted en la resurrección corporal?

Según Hofstätter, el grado de actualidad de una pregunta es especialmente elevado cuando el número de los valores $p+$ y $p-$ es sensiblemente igual, y el porcentaje de los indecisos es sustancialmente bajo. Hofstätter intenta aprehender estas condiciones con la medida de actualidad de la pregunta:

$$A = \sqrt{\frac{p+ \quad p-}{p_o}}$$

La actualidad e importancia de una pregunta no son equiparables. Lo que actualiza a una pregunta es la frecuencia de su aparición en la comunidad de entendimiento. Hofstätter analiza este contexto con los puntos de vista siguientes:

a) ¿Con qué frecuencia apareció esta cuestión en las discusiones de las últimas dos semanas?; b) ¿Con qué frecuencia surgen discusiones sobre esta cuestión?; c) ¿Con qué intensidad (con cuánto «calor») se desarrollan estas discusiones? [41]

[41] P. R. Hofstatter, *o. c.*, 145.

Cuanto más difícil se juzga una cuestión, tanto mayor es la inclinación a dejarla indecisa.

Si sobre estas relaciones se quisiese fundamentar una estrategia cuyo objetivo fuese una elevación de la actualidad de una determinada cuestión, entonces habría de recomendarse promover numerosas discusiones sobre ese tema específico. Presumiblemente, su vivacidad habría de potenciarse con su número, con lo que el tema adquiriría una importancia adicional. Esta importancia acrecentada podría conducir a que en lo sucesivo el tema apareciese como sobremanera difícil, perdiendo por ello actualidad. Pero si en adelante logra el agitador presentar el tema como algo «en absoluto no tan importante», exponiéndolo como «huevo de Colón», ofreciendo una solución patentada, entonces cabe esperar que la importancia de la pregunta, ya grande de por sí, se transforme en una actualidad al menos de término medio para arriba.[42]

La ingrata vecindad con la agitación no debería impulsar al didáctico a dejar abandonada a sí misma la actualidad de la pregunta. Por lo común, limpiaría sólo el campo y lo ofrecería a la casualidad irracional, lo que, de hecho, manipularía una propaganda muy racional. La compleja relación entre la importancia, la dificultad y la actualidad de las preguntas necesita de la discusión didáctica y de una dirección.

Precisamente en un tiempo de desvanecientes evidencias del grupo surge la tentación de empujar del mundo la pregunta inaclarada con ayuda de normas afinadas. En vez de esperar hasta que se aclare objetivamente un nuevo e importante problema, con gusto se deja uno alimentar con simplistas soluciones patentadas. La disponibilidad para aceptar, a la vista de un tema importante, una respuesta acabada, formulada autoritariamente, es mayor que el impulso a quedar interrogativamente en el aire. Hofstätter habla de un «horror vacui» psicológico, de una «tendencia al maximalismo de la fuerza del convencimiento».[43] No cabe negar que en el presente político y eclesiástico existen pruebas conspicuas para ello. El tradicional recelo a los conflictos glorifica a los nefastos simplificadores y valora a los agitadores de las respuestas.

[42] P. R. Hofstätter, *o. c.*, 146.

[43] P. R. Hofstäter, *o. c.*, 162.

Una cuestión importante, hábilmente mantenida fuera de la actualidad, se la liquida en el sentido de la convención antes de que se la haya planteado rectamente. Cuando en el campo de actuación de la iglesia evangélica renana algunos párrocos entraron en conflicto con la dirección de su iglesia por causa del bautismo de los niños, en 1968, K. Barth dio el siguiente consejo al presidente responsable —un consejo susceptible de un aprovechamiento tanto desde un punto de vista teorético-comunicativo como teológico:

> Según mi opinión, su tarea habría de consistir, en vez de sofocarla, en fomentar con todos sus medios la discusión abierta sobre el problema del bautismo, con el objetivo de alcanzar un consenso aceptable para todas las partes (y éste sería el de un compromiso provisional).

Existen los radicales de todas las tendencias, eclesiásticos, políticos y otros, los cuales están siempre completamente seguros de sus respuestas, y que con el significativo vocablo «subversivo» difaman toda consciente actualización de las preguntas. A la vista de los amplios campos de sorpresa a que nos tiene acostumbrados la época moderna, nuestra didáctica teológica entiende que su deber es una educación para la tolerancia del conflicto, es decir, en el ejercicio de una nueva relación correspondiente a nuestra realidad social entre la norma de la respuesta y la orientación de la pregunta.

De la multiplicidad de preguntas que poseen una cierta actualidad en los miembros de un grupo, Hofstätter logra determinar «la amplitud de su horizonte».[44] Para los análisis empíricos de la pastoral se abren aquí perspectivas magníficas. ¿Qué preguntas teológicas eran o son actuales y en qué grupos? Se podría investigar, por ejemplo, todas las publicaciones teológicas —libros, colaboraciones en las revistas, artículos de periódicos, comentarios radiofónicos, etc.— de un determinado espacio de tiempo, con el fin de ver qué cuestiones objetivas predominan en ellos. Con ayuda de las calculadoras automáticas se podría constatar exactamente cuántas frases ha dedicado la teología científica sobre tal o cual tema en un año determinado. Si se incluyesen los programas de sesiones de las academias, «Kirchentage», seminarios comunitarios, sínodos, etc., cabría comparar entonces los horizontes de la cuestión y discutir entre los aspectos la importancia, la actualidad, la comparación con publicaciones no teológicas. ¿En qué correlación están las preguntas que son o eran actuales en la iglesia y en la teología con las preguntas que son o fueron discutidas por la opinión pública no teológica?

[44] P. R. Hofstätter, *o. c.*, 144.

El problema de la desmitologización del Nuevo Testamento fue en sus comienzos la pregunta de un solo teólogo. Durante la guerra, esta cuestión no se adentró más allá de un estrecho círculo de especialistas interesados. Sólo después de la renovada publicación, en 1948, comenzó un debate cuya actualidad sólo puede ser cuantitativamente calibrada por la literatura volante eclesiástica, los documentos de las facultades, las pastorales de los obispos y las conclusiones de los sínodos. Indicamos este ejemplo porque demuestra, en un dato importante, cómo en la iglesia popular, cansada de preguntas y recelosa ante los conflictos, puede convertirse, per nefas, en agudo un problema, pero junto a una multitud de reacciones neuróticas[45] desata un mecanismo de rechazo puesto en marcha por el aparato eclesiástico, que conduce al «despacho de la discusión».

H. W. Bartsch, de quien procede este juicio, termina su informe con las siguientes palabras: «De este modo, es de esperar que el mismo problema se plantee otra vez bajo nuevas vestiduras».[46] Después de haber visto las luchas en torno al «Kirchentag» en Colonia, en 1965, y en Hannover, en 1967, y después de la fundación de un movimiento de afirmación confesional de respuestas, en 1966, sabemos que Bartsch tenía razón. Preguntas silenciadas, eliminadas de la actualidad, desarrollan un efecto tóxico e infeccionan el cuerpo todo de la sociedad.

[45] Para esto cf. R. Bultmann «Ein Rückblick» sobre el espíritu de los artículos y cartas que lo atacan: «Con ello testimonian también que son sordos para las preguntas que hoy agitan a muchos hombres en la iglesia, jóvenes y viejos, y que se privan de la posibilidad de oír tales preguntas, al mismo tiempo que se privan de la posibilidad de ayudar al que pregunta, haciéndose por ello cómplices de que muchos hombres vuelvan las espaldas a la iglesia». En *Kerygma und Mythos*, 1, 1960⁴, 8, editado por H. W. Bartsch.

[46] H. W. Bartsch, *Die kirchliche Bedeutung der Debatte*, en *Kerygma und Mythos*, 1, 244.

3. *Preguntas que pone el grupo*

Hemos hablado sobre la situación social de la pregunta. Hasta ahora se hizo referencia casi exclusiva a la pregunta que pone el individuo y que una mayoría acepta como suya. ¿Pueden también preguntar los grupos, o, necesariamente, el sujeto del preguntar tiene que ser el individuo? ¿Qué quiere decir el presidente de un «Kirchentag», cuando declara: «las preguntas de la iglesia son nuestras preguntas?».[47] ¿Es tan sólo una amable metáfora, que nada dice, o, más bien, corresponde al hecho de que una iglesia, una comunidad, un «Kirchentag», una facultad teológica, un sínodo, un grupo, en definitiva, tiene preguntas?

Hofstätter, cuyas investigaciones inciden inmejorablemente sobre nuestros intereses, distingue tres posibilidades funcionales del grupo: 1. Funciones del tipo de llevar y levantar suman las fuerzas físicas; 2. Funciones del tipo de buscar potencian la probabilidad del encontrar colectivo; 3. Funciones del tipo de fijar introducen normas de orden en el Weltbild.[48] El grupo, por tanto, no sólo confirma la conducta del individuo, sino que le aporta ventajas, por cuanto se muestra funcionalmente más capaz que la mayoría de sus miembros. En la forma funcional del buscar practica el grupo el preguntar, esto es, organiza de tal forma la nueva orientación que posibilita socialmente a sus miembros la solución de sus problemas.

Tres son las condiciones requeridas para que transcurra venturosamente el proceso de pregunta en el grupo: los que buscan han de ser independientes entre sí; los hallazgos han de ser participados; debe existir la disponibilidad de aceptar el resultado de una minoría, quizás hasta de uno solo. En base a esta construcción sociodidáctica, el intercambio informativo funciona sin fricciones en las comunidades humanas de entendimiento. Ningún

[47] Dt. Ev. Kirchentag, Köln 1965. Dokumente, 24.

[48] P. H. Hofstätter, *Sozialpsychologie,* 339 s.; del mismo, *Gruppendynamik,* 27 ss.

hombre tiene que preguntar, ni tampoco lo podría, todo lo que es significativo como pregunta.

En la investigación científica y en la política, en la economía y en la técnica, hay en acción pequeños grupos de búsqueda altamente especializados, cuya pregunta es como la punta de una perforadora llevada por la comunidad. Sin duda también los citados dominios muestran modelos ejemplares de cómo las funciones de búsqueda no pocas veces están tuteladas por las fuerzas de fijación. El grupo tiene la tendencia a unificar la multiplicidad de las opiniones dominantes en su medio (aspiración de convergencia), es decir, a sustituir el pluralismo de búsqueda por *normas claras.* Por medio de la función de grupo del tipo de la fijación se da respuesta a los problemas que en modo alguno quedan aclarados objetivamente por el mero preguntar. El juego dialéctico de la pregunta y de la respuesta transcurre tanto más dificultosamente cuanto mayor es el grupo y cuanto más dificultosos de cumplir son los presupuestos de la comunicación, de la aceptación y de la independencia. El esfuerzo de búsqueda del individuo a menudo no es aceptado por el grupo, dado que remueve en profundidad el sistema normativo de la comunidad (cf. Galileo, Lutero).

> En absoluto estaría el grupo en situación de fijar los hechos y de afirmar consiguientemente la autoimagen de sus adeptos, si no fuese capaz de mantener reducidas a la mínima expresión las variaciones internas de las opiniones y energías que en él existen... Se trata aquí, en realidad, de contrarrestar al caminante solitario, bien que para ello se esté dispuesto a hacerle concesiones las más de las veces. En tanto se aferre a su impopular opinión particularísima, pondrá en tela de juicio las convicciones de los otros miembros del grupo. Será un «escándalo» que habrá que eliminar. Acontecerá esto, o bien porque aquél transija, o bien porque el grupo le hace el vacío, o, eventualmente, puede llegar hasta su expulsión.[49]

Un grupo realiza a la verdad la forma de actitud de la pregunta, pero cuanto más coherente es el mismo, tanto más fuertemente presionará a una comunidad de respuesta y a una praxis de fijación. La valoración de sus miembros corresponde a la con-

[49] P. R Hofstätter, *Gruppendynamik,* 87 ss.

tribución de su esfuerzo a la orientación y a la estabilización del grupo.[50] El investigador es tenido como hábil y avanzado, pero no raras veces también como antipático y peligroso. El administrador de normas integradoras que garantiza la coherencia es incluso apreciado aun cuando universalmente se desconfíe de su capacidad de pregunta. Desde un punto de vista eclesiástico, los profesores de teología y los obispos diocesanos están, según este modelo, en un conflicto didácticamente natural.

La iglesia evangélica no sólo es el resultado de los esfuerzos de los grupos de búsqueda, sino que, en el transcurso de su historia ha sido constantemente renovada y movilizada por los esfuerzos del buscar teológico. En el protestantismo, el dinamismo de grupo realizado en el extremista es, al mismo tiempo, estimulante y peligroso, y siempre fue un «outsider» y un padre de la iglesia en una sola pieza. Es el caso de Lutero y de Kierkegaard, de Barth, Bultmann y otros. El problema consistía en cada caso en suspender las respuestas tradicionales de la iglesia allí donde resultaban afortunados nuevos esfuerzos de búsqueda.

El proceso comunicativo de una transmisión didáctica raras veces discurre sin perturbación, porque, naturalmente, también la iglesia despliega en cuanto grupo una fuerte aspiración a la convergencia. Pero desde que Lutero calificó la cuestión de la palabra de Dios por sobre cualquier otra autoridad eclesiástica, la búsqueda teológica del protestante posee una forma social en la que puede y con la que puede desplegarse. Injustamente se ha considerado al reformador, en la época del individualismo, como despreciador de la comunidad. Precisamente, por cuanto la búsqueda y la fijación, las preguntas y las respuestas son productos del grupo, el parecer de Lutero respecto a la búsqueda adquiere relevancia eclesiástica. A la inversa, el catolicismo tradicional ha considerado siempre más valioso el esfuerzo de fijación por el magisterio eclesiástico que la búsqueda teológica. En una comunidad que dogmática, jurídica y sociológicamente fija sus respuestas con axiomas, parágrafos y una jerarquía autoritaria, es claro que ha de resultar harto dificultosa la función de búsqueda de la pregunta.

[50] Cf. P. R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, 129 ss.

Ciertamente, el tiempo posterior a la segunda guerra mundial revolvió en profundidad las conocidas fronteras confesionales, al mismo tiempo que las formas sociales religiosas acostumbradas. Hoy, los frentes discurren diagonalmente. El protestantismo ha perdido su derecho de origen a la búsqueda interrogativa y se ha cambiado a una exigencia superficial de simetría estabilizadora. Los grandes desafíos (los «challenges», de Toynbee) de la época moderna —la amenaza atómica mundial, la nueva ordenación de la sociedad, la técnica y la industrialización— no los ha aceptado como preguntas y no ha intentado darles una solución con propuestas nuevas. Ni siquiera los problemas puramente intraeclesiásticos, tales como la crítica bíblica o la reforma de la iglesia, fueron primariamente asumidos por las funciones de búsqueda.

Los motivos de pregunta para la iglesia evangélica alemana después de 1945 le han venido impuestos, o bien por las circunstancias, o bien como imitación de los empeños que otros habían tomado sobre sí, hacía ya mucho. Más que activar el poder de los grandes grupos para un concreto esfuerzo de búsqueda, se ha sentido más gustosamente satisfecha con las fijaciones de los viejos rituales (de la moral, por ejemplo), bajo la tutela de los dignatarios poseedores de las respuestas. Sociológicamente considerada, la actitud de pregunta de grupos eclesiásticos, tanto en el protestantismo como en el catolicismo, se encuentra hoy «extra eclesiam», pues también la tradicional cerrazón y seguridad normativa de la iglesia católica muestra significativas variaciones. Desde que autores como Böll y Amery han estimulado el éxodo del catolicismo medio, y desde que algunos teólogos han investigado críticamente piezas claves de la doctrina eclesiástica, o las han confrontado con concepciones controvertidas del mundo (cf. La Paulusgesellschaft), los afanes teológicos de búsqueda son actuales entre los católicos.

Mientras las dos confesiones clásicas se abandonan al automatismo de sus respuestas, los microgrupos se desgajan del sistema de normas protectoras bajo la presión de problemas de la época moderna. Qué extraño, pues, que se logre un entendimiento rápido allí donde el esfuerzo común de la búsqueda o de la fijación une dinámicamente al grupo. Según propia confesión, los partidarios del movimiento fundamentalista confesional se sienten más

unidos, quoad substantiam, a la iglesia católica que a los teólogos críticos.[51] A la inversa, cuestiones comunes fundan coaliciones en el frente diagonal (memorándum sobre el este).

Lo que un dinámico de grupo, como Hofstätter, ha analizado teóricamente, ha llegado a ser hoy un acontecimiento en las grandes iglesias confesionales. El gran grupo tiende a señalar con fuego al incómodo interrogador, designándolo como «outsider» y herético. Desde un punto de vista teológico, no está lejos una decisión de principios. ¿Puede percibirse el cometido de la iglesia particularmente por su función definidora y de respuesta, o no serían necesarias acaso aquí funciones del tipo de la búsqueda y de la pregunta?

> Quien se aventura a llevar la palabra a nuestro momento, dice Thielicke, se ha liberado de todas las etapas de la seguridad de la tradición. Quien simplemente repite, no acepta ningún riesgo y le es fácil permanecer ortodoxo sin exponerse a divagaciones... Sólo quien aventura herejías puede adquirir la verdad.[52]

La actitud de búsqueda de grupos eclesiásticos no lleva casualmente, por tanto, sino que conduce necesariamente a la herejía. El elemento herético es casi un rasgo característico de la pregunta teológica. Para el interrogador eclesiástico no existen los salvavidas teológicos. Cabe utilizar, naturalmente, la doctrina ortodoxa de la iglesia como tal. Pero en tal caso desde ese mismo momento se domestica la actitud de búsqueda y es más «show» que esfuerzo. Un grupo que realmente pregunta, deviene socialmente móvil. Un grupo que sólo hace que repetir respuestas definidas, integra y estabiliza a sus miembros.

Nuestra didáctica teológica, que reconoce el ensamblaje dialéctico de las funciones de búsqueda y de fijación, ha de intentar conducir a la sociedad eclesiástica en el sentido de la dinámica de grupo. Desde la perspectiva didáctica, una doctrina eclesiástica válida en absoluto hay que considerarla propiedad natural de una fe invariable de la revelación, sino que es el resultado de

[51] W. Harenberg, *Jesus und die Kirchen*, 197: Gespräch mit W. Künneth.

[52] H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, 62 s.

procesos mentales teológicos y de procesos eclesiásticos discentes que pueden y deben ser influenciados. Respecto a la presente situación de la iglesia, habría que fomentar todas las empresas didácticas que cuestionan el equilibrio ultraestable de la iglesia popular, perforando sistemas de respuesta convencionales y madurando una nueva actitud de búsqueda. Esta recomendación se entiende desde una perspectiva dinámica de grupo y no en forma individualística. Las preguntas privadas del caminante solitario —¡y aunque fuese un nuevo Lutero!— sólo activarán al grupo cuando éste las acepte. La comunicación, la aceptación de los resultados y la independencia del grupo de búsqueda eclesiástico están necesitados de una atenta observación y apoyo.

Nuestro problema es, pues, éste: ¿pueden preguntar los grupos? Si se pretende alguna adquisición didáctica, el problema dificultoso no cabe discutirlo sólo en los macrogrupos eclesiásticos, sino también en los microgrupos. Un grupo de búsqueda teológicamente interesante es una escuela representativa y de acusados perfiles, fundada por algunos teólogos, a veces unos teólogos importantes. El hecho de que en torno a pensadores teológicos como Barth, Bultmann, Gogarten y Tillich se hayan unido grupos de discípulos que han buscado y encontrado un contenido común mucho más allá de su tiempo de estudiantes, merece una atención didáctica en nuestra teoría de la pregunta. El discípulo teológico toma de su maestro el esquema orientativo de las respuestas acabadas y también un manojo de posibles preguntas en el mismo contexto.

Como todo sistema de respuesta, también el sistema teológico tiene un efecto regulativo y selectivo. Quien se adhiere a una escuela es movido a determinadas preguntas objetivas, dejando descuidadas otras. La estructura de pregunta-respuesta de la dogmática eclesiástica de Barth, por ejemplo, agudiza el entendimiento para unos determinados problemas, pero, al mismo tiempo, está sistemáticamente obnubilada para otros. La obra de Bultmann abre horizontes antropológicos a la pregunta y cierra los empíricos. Por lo común, las escuelas teológicas constituyen grupos científicos de búsqueda, cuya labor será tanto más eficaz cuanto más en cuenta se tengan los presupuestos dinámicos del grupo (comunicación, aceptación, independencia). Para pertenecer a una escuela

teológica no se requiere haber visto personalmente al fundador de esa escuela.

Por la vía de las publicaciones se puede practicar la comunicación, al menos parcialmente. Para el hallazgo de la figura de las formas del pensar humano —para las científicas, especialmente—, es importante que el neófito se haya introducido comprehensivamente alguna vez en el movimiento de la pregunta - respuesta de un maestro. El estudiante aprende el preguntar al identificarse con el modelo científico. Claro que este proceso necesita de control. En el supuesto de correr incontrolado, se constituirá la malformada didáctica del secuaz, que tiene a gala el «iurare in verba magistri», pero que ha olvidado hace mucho ya los correspondientes horizontes de pregunta. Los discípulos desnaturalizados se reconocen, didácticamente hablando, en que falsean a sus maestros desde el equilibrio fluido de la pregunta a la institución de la respuesta. Los malos maestros apoyan a tal fin a malos discípulos.

La pertenencia a una escuela teológica tan sólo es ventajosa para el estudiante en tanto en cuanto tenga que aprender el preguntar objetivo. Esta pertenencia será peligrosamente perturbadora cuando limite la libertad discente. Para no sucumbir a la coacción didáctica en los papeles de una escuela, el hombre necesita dos maestros, tal como escribió una vez F. Rosenzweig a Martín Buber.[53] Para los procesos científicos de formación esto es un principio didáctico.

Las malas escuelas teológicas se reconocen en el hecho de que valoran más las respuestas de sus miembros que las cuestiones no resueltas de su ciencia. Las buenas escuelas teológicas privilegian sus preguntas objetivas, fatigan hasta el extremo la consistencia del grupo —al soportar a los extremistas y utilizar sus contribuciones como una ayuda para el grupo— y se arriesgan hasta la desintegración en la disputa de la cuestión. Cuando un grupo científico de búsqueda se divide en la prosecución de extremos problemas objetivos, disipando sus energías y, a la postre, destruyéndose, habría que consolarse de su pérdida, si es que los

[53] F. Rosenzweig, *Briefe*, editadas por E. Rosenzweig, 1935, 441.

participantes se han enzarzado por una pregunta, pero si se separan en virtud de conflictos de respuesta, es evidente que el esplendor de la investigación ya se había marchitado.

Las escuelas científicas, por consiguiente, justifican su existencia como grupos, sólo en tanto en cuanto buscan. Esto las distingue de una facultad, por ejemplo, cuyos catedráticos raras veces practican la comunicación, la aceptación, etc., y sólo en la precisa medida para poder actuar como grupo de búsqueda. Esto tiene sus ventajas y desventajas. Es ventajoso para la estabilidad de la facultad, que ha de perdurar más allá de la vida de un problema científico. El inconveniente se refleja en el libro, ya que no pueden ser aprehendidos objetos completos, por cuanto las cuestiones con ellos relacionadas sólo cabe verificarlas en un íntimo contacto en el grupo. Aquí radica el valor didáctico-universitario del instituto profesional ya largamente garantizado en las ciencias naturales para un trabajo en equipo sobre el preguntar y organizado científicamente.

Pero una escuela teológica no es sólo un centro del preguntar. También es un lugar de influencia y de decisión, lo que, en absoluto, contradice la función de la pregunta.

> Las ciencias del espíritu, afirma K. Mannheim, equiparadas con modernos medios científicos, son la continuación de la vieja lucha por el dominio de la interpretación oficial del ser... Tampoco la interpretación «correcta», «científica» del ser surge del mero apetito de un saber contemplativo, sino que cumple la originaria y primigenia función de orientación en el mundo. Se levanta y existe... exactamente como tal en el elemento del juego de las fuerzas vivas.[54]

En la forma de las escuelas científicas se vivifica la competencia[55] en el campo del pensamiento, y no en último lugar hubo escuelas teológicas que a veces lucharon palpablemente por la interpretación oficial de la realidad eclesiástica. Compitiendo entre sí, las escuelas teológicas pueden, en efecto, potenciar enormemente sus esfuerzos de pregunta, pero también dañar de manera

[54] K. Mannheim, *Wissenssoziologie*, 574.

[55] Cf. K. Mannheim, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, en *Wissenssoziologie*, 566 ss.

considerable sus resultados de búsqueda. Sobre la explicitación del concepto escribe K. Mannheim:

> El esfuerzo es una especie de objetivación de realización en cualquier región objetiva... Frente a esto, el éxito es una especie de realización en el terreno de lo social.[56]

Por la influencia en los medios de publicación (por ejemplo, en las revistas especializadas, editoriales, posesión de los cargos y el fomento del crecimiento), las escuelas teológicas se han procurado desde antiguo actualidad a propias cuestiones, mientras que a las preguntas de la competencia les reducen su validez pública. Semejante proceder cabría llamarse corrupción didáctica. En la historia de la iglesia es posible detectar inequívocamente en qué determinado momento tales posiciones estaban poseídas por representantes de tal escuela teológica y por sus preguntas y respuestas. Para el gran grupo eclesiástico, estos desarrollos son peligrosos cuando las luchas teológicas de dirección se adormecen, bien sea porque una escuela posee el monopolio (abusando de su sistema de respuestas), o bien porque varias escuelas amojonan sus respectivos campos didácticos de influencia, utilizando un sistema tipo cartel.

Una patética figura es, en cada caso, el caminante solitario que no puede aportar legitimación alguna de parentesco teológico. Sus preguntas, por muy importantes y legítimas que sean, resplandecerán en espacíos vacíos, en el mejor de los casos serán motivo de burla comprensiva desde las azoteas atrincheradas de las escuelas. Sus libros cogerán polvo hasta que el problema prenda en un sistema de respuestas socialmente establecido (lo que, a menudo, dura largo tiempo) y la cuestión entusiasme a viejos grupos de búsqueda o hasta que convoque a otros nuevos.

Sin el carácter social de la pregunta no habría conexión alguna de las generaciones entre sí. Nuestra didáctica teológica no se puede ahorrar esta importante perspectiva. De Hume procede el experimento intelectual aquel de qué sería de los hombres si, como en las mariposas, la generación más vieja desapareciese repen-

[56] K. Mannheim, *o. c.*, 634.

tinamente, apareciendo en seguida otra nueva. Mannheim[57] complica el problema pedagógicamente al interrumpir experimentalmente y de forma total la continuación de las generaciones, eternizando una (la cual, evidentemente, ya no sería una generación). La función social de la pregunta está ligada, evidentemente, con el hecho de que en nuestra sociedad las tradiciones se transmiten de una generación a otra. Ninguna generación puede ni tiene que comenzar su relación al mundo partiendo de cero.

Las experiencias del pasado, que han encontrado su sedimento en determinadas preguntas y respuestas, son transmitidas y repetidas. Ahora bien, no ocurre aquí como si las generaciones sólo o preferentemente estuviesen unidas entre sí por procesos gnósticos de aprendizaje. Al contrario, las formas socioculturales de actuación crecen de forma natural, silenciosa e indubitablemente.

> Sólo una concienciación y una reflexión es necesaria cuando ya no bastan las transformaciones tradicionalmente semiconscientes. Se racionalizan y se hacen reflexivas primariamente sólo aquellas esferas que, por medio de las transformaciones del tejido histórico-social, se han hecho discutibles, donde sin reflexión ya no se realizaría la necesaria transformación, y donde la reflexión es empleada como técnica de esponjamiento.[58]

En el contacto social de las generaciones la pregunta, al igual que en la ontogénesis del hombre, ocurre sólo detrás de las respuestas. La aparición de las preguntas en el proceso generacional apunta al conflicto - función típica de la pregunta. En sociedades de fuerte tradición, la comunicación de las generaciones transcurre en forma básicamente no conflictiva, indubitable y poco refleja. Cuanto más fuertemente impera una pregunta sobre la continuidad generacional, tanto más problemáticas se vuelven sus relaciones mutuas y el negocio de la transmisión.

En teología, hasta ahora se ha reflexionado poco sobre qué es lo que significa el problema de las generaciones desde una perspectiva didáctica. Esto pudiera darse en tiempos de evidencias eclesiásticas funcionalizadas. Hoy, la teología debe también reco-

[57] K. Mannheim, *Das Problem der Generationen*, 509 ss.

[58] K. Mannheim, *o. c.*, 533.

nocer que lo viejo y lo joven no se comportan como algo «natural», sino que lo son por relación a las formas histórico-sociales. El autor del *Pequeño catecismo,* por ejemplo, conoce, sin duda, al niño,[59] pero no el perfil cultural del joven. ¿Ha sido púber Lutero? —entendido no como madurez biológica, sino como crisis sociopsicológica de un grupo de edad.[60]

Como ha mostrado H. H. Muchow, la relación de las generaciones entre sí no ha sido siempre la misma. En tiempos «normales», a los que endosa Muchow la edad media, la juventud vive inobservada, pasa desapercibida.

> En suma, sólo se la observa como fenómeno independiente, cuando se hace añicos la imagen transmitida de generación en generación y evidentemente presupuesta en el contacto con ella, es decir, cuando se la experimenta como «chocante» o absolutamente como «oposición».[61]

Según Muchow, esto acontece en tiempos de crisis culturales, o sea, para Alemania en tres hornadas diversas, en torno a 1770/90, en los años cercanos al 1900, y en la actualidad. Ningún catecismo de la época de la reforma cuenta con una juventud independiente, con problemas y preguntas específicamente juveniles. Desde un punto de vista didáctico, la juventud moderna se hace llamativa por una doble actitud: por las preguntas que pone y por las preguntas que no pone. Ni es una juventud de activa inquisición en sí, ni tampoco está cansada de preguntar. Su oposición a la tradición de sus padres la ejecuta tanto con preguntas rebeldes, como con un desinterés aletargante.

> Parece ser una regla general —escribe Muchow— que la respuesta de la juventud (response) a los desafíos de la época (challenge) se precipita tanto más acremente cuanto más señalada es esta antítesis.[62]

59 I. Asheim, *Glaube und Erziehung bei Luther,* 1961, 225 ss.

60 Para esto, cf. S. N. Eisenstadt, *Von Generation zu Generation.* Altersgruppen und Sozialstruktur, 1966. Der Konflikt der Generationen. Akademische Vorträge gehalten an der Univ. Basel n. 4, Basel 1966.

61 H. H. Muchow, *Jugend und Zeitgeist.* Morphologie der Kulturpubertät, 1966, 25.

62 H. H. Muchow, *o. c.,* 169.

La abstinencia juvenil frente a la pregunta tan ampliamente extendida hoy frente a las tradiciones eclesiásticas es un síntoma de la debilidad y decrepitud de éstas. La protesta de la pregunta polémica conlleva siempre la oportunidad didáctica de encontrar un interlocutor de parigual dignidad. Cuando la juventud se rebela de forma tan sutil, que educadamente reprime el bostezo sin ocultar por completo la sensación de cansancio, el contacto social de las generaciones ya sólo pende de un hilo. ¿Qué es lo que ha enseñado la iglesia a una juventud que, como informa la prensa,[63] no eleva su voz contra la doctrina de la iglesia, sino que, lacónicamente, hace constar que, en lugar de la asignatura religión, desearía introducir las asignaturas de filosofía y sociología? El problema de las generaciones, constatado malhumoradamente por la iglesia popular tan sólo en conexión con la confirmación, pero nunca superado, enfrenta a la didáctica teológica con una seria crisis. La continuidad generacional no sólo está amenazada por el hecho de que la presión del medio eclesiástico se haga cada vez más débil, sino, y ante todo, porque también la técnica de la tradición gnóstica-reflexiva fracasa a la vista de una juventud que se levanta contra la deshonestidad de las respuestas convencionales, tanto con una consciente pasividad como con una actitud polémica.

La comprobación resulta especialmente triste, ya que la iglesia popular agradece a su juventud una importante forma de actuación de su obrar: el trabajo dialogal bíblico.[64] Su parentesco con la actitud de búsqueda de un grupo queda a la vista. Juventud y edad senil deben volver a precisar hoy desde la base su mutua andadura eclesiástica, si es que no quieren errar por completo. Los conceptos claros facilitan la reorientación.

> Primariamente se es viejo por cuanto se vive en un específico contexto experimental, autoadquirido y preformante, a través del cual toda posible nueva experiencia recibe adjudicada en un momento su figura y su sitio hasta en un cierto grado, en lugar de que en la nueva vida se constituyan las fuerzas formadoras y de que las intenciones fundamentales puedan elaborar en sí el poder acuñado de las nuevas situaciones. Une especie eternamente viva debería in-

63 Der Spiegel, 21, 1967, n. 18, 65.

64 J. Henkys, *Bibelarbeit.* Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den ev. Jugendverbänden nach dem Ersten Weltkrieg, 1966.

> cluso poder aprender a olvidar para compensar la falta de nuevas generaciones.[65]

Las formas de movimiento de la pregunta se estrechan con la edad por causa de las costumbres arraigadas, de modo que la probabilidad de cambiar fundamentalmente el esquema de orientación, a través de la pregunta, se vuelve cada vez más quimérico. Las preguntas de la generación vieja tienen la ventaja de la precisión, del hallazgo soberano de la ordenación en vista de situaciones sorpresivas y de la continuidad con las respuestas acostumbradas. La pregunta juvenil es vaga, veleidosa, sin tradición, y sujeta por una fuerza poco preformante. Su virtud reside en la libertad para abandonar evidencias inhabitables y conquistar nuevos espacios para la sorpresa.

En épocas de crisis, cuando el grupo de edad juvenil hace su entrada vistosa por la continuidad «normal» de las generaciones, late el peligro de que las preguntas de los ancianos y las preguntas de los jóvenes marchen unas junto a las otras sin contacto alguno. Desde 1967, muchos diálogos, o, por mejor decir, monólogos sincronizados entre representantes de los estudiantes rebeldes y del llamado «establishment» han evidenciado tristemente esto. Pero en varias de sus diferentes maneras de comportamiento, la juventud contemporánea aparece como un grupo manifiesto de búsqueda que hace sentir su oposición ruidosa o suavemente, por activa o por pasiva, con preguntas o con actitudes trasnochadas, contra el trabajo de fijación de sus padres. El que los extremos ultramóviles y ultraestables se entrechoquen inmisericordes, no depende del enfoque de una didáctica que reconoce que, en lo fundamental, los conflictos generacionales sólo pueden ser regulados desde un punto de vista pedagógico, o, mejor, socio-pedagógico. Para la iglesia y la sociedad, la juventud es un «potencial de mutación» (Tenbruck), y esto significa: el cementerio o el origen de la pregunta.

Respecto a la capacidad de pregunta, habrá que decir que la juventud de la moderna civilización, tan frecuentemente denostada por los críticos de la cultura, no significa, a la postre, que a cada cual, independientemente de su edad, se le impute una

[65] K. Mannheim, *Wissenssoziologie*, 534.

elevada actitud de búsqueda. A. Mitscherlich ha expresado esto con meridiana claridad:

> El capítulo de la historia en cuyo comienzo participamos introduce el final de la supremacía de la imagen de dominio paternal, prefigurándose una época de sociedad sin padre en muchos fenómenos singulares. Expresado en forma más exhaustiva: una sociedad que se ha evadido del tutelaje. Lo que desde las viejas orillas se interpreta como un desenfreno anarquista, cabe también entenderlo como ensayo en la búsqueda por nuevas soluciones. Por doquier se ha desarrollado una elevada sensibilidad contra los mandatos de una instancia superior.[66]

El «ensayo en la búsqueda», es decir, el preguntar, no es privilegio psicológico de la juventud por su edad, sino que en la sociedad sin padre afecta también a la generación más vieja. Al presente, aquí es donde radican los conflictos. Especialmente la estructura eclesiástico-social sufre por doquier formas paternalistas de actuación. La reglamentación eclesiástica y las liturgias, los presbiterios y los dignatarios irradian una conciencia que conduce al mandato paternal, pero apenas al ensayo autorresponsable. Desde un punto de vista pedagógico, la comunidad emancipada sólo cabe desarrollarla en una iglesia huérfana de padre.

El problema de las generaciones tiene presupuestos infelices, especialmente en el presente eclesiástico. Las posiciones claves en la dirección de las iglesias de la iglesia evangélica alemana están casi sin excepción en manos de representantes de la generación más vieja. Aunque se echa en falta una estadística oficial más precisa sobre el caso, no sería infundado aceptar que la mayoría tiene una media que oscila entre los 50 y los 60 años. Incluso no sería aventurado suponer que obispos, presidentes, etc., superan esa edad. Frente a este hecho, tenemos la agrupación de los profesores de teología, entre los cuales los titulares de cátedras con menos de 40 no representan excepción alguna. Ahora bien, por cuanto la formación de los jóvenes teólogos está casi exclusivamente en manos de los profesores universitarios en los años de estudios, el conflicto generacional entre los jóvenes párrocos, comunidades de tradición paternalística y dirección de las

[66] A. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*, 311.

iglesias se organiza en toda regla. En la iglesia sin padre, los representantes de las diversas generaciones ensamblan entre sí, horizontal y verticalmente, sus preguntas y respuestas. Con refrescante claridad escribe a este respecto J. C. Hoekendijk:

> La seriedad con la que nos decidimos por el mañana se demostrará también en esta confianza que demos a los jóvenes, y, al mismo tiempo, en la disponibilidad por rejuvenecer drásticamente nuestros cuadros de dirigentes, en los que aún se festejan excesivos aniversarios.[67]

4. *La oferta y la demanda*

El hecho de que la pregunta ha de ser significada como función del grupo aparece también en el fenómeno económico de la demanda. Si diariamente los hombres necesitan leche, y unos zapatos cada medio año, y un coche cada x años, constituyen una demanda que otros hombres intentarán satisfacer por medio de la oferta. Demanda y oferta son los elementos básicos del mecanismo del mercado.[68]

> La entera vida económica, estipula Weber, cabe representarla como una pugna de dos fuerzas que, hablando en general, se puede designar como demanda y oferta. El gran problema económico fundamental consiste en crear un orden en el sentido del principio del ahorro, por medio de la introducción del equilibrio.[69]

La oferta y la demanda se equilibran por vendedores y compradores en la regular comunicación de un mercado, donde también se estatuye el precio —idealmente, en el punto medio entre oferta y demanda. La relación de fuerzas entre la oferta y la demanda está sujeta a una constante variación, influenciada por muchos factores y controlada permanentemente por todos los par-

[67] J. C. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, 1964, 19.

[68] P. A. Samuelson, *Volkswirtschaftslehre*. Eine Einführung I-II, 1965³, 81 s. (Trad. española: *Curso de economía moderna*. Una descripción analítica de la realidad económica. Aguilar, Madrid 1969).

[69] A. Weber, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*. Eine Einführung, 1958⁷, 246.

ticipantes. Una forma de mercado de matiz especial es la bolsa, lugar donde las mercancías se manejan en abstracto, es decir, demanda y oferta se confrontan entre sí sin que sea necesaria la presencia material de la mercancía de trueque. Una fuerte demanda permite elevar los precios; una oferta grande actúa recesivamente sobre los mismos.

¿Se ajusta a la demanda económica una dimensión didáctica? Evidentemente, en el acontecer del mercado están también en juego procesos discentes y de información, que por el hecho de no limitarse a los campos económicos, pudieran no ser indiferentes para nuestra didáctica teológica. En la civilización técnica, los mecanismos de mercado, demanda y oferta, también dominan aquellas geografías que tradicionalmente nada tienen que ver con el comercio de mercancías. F. Dürrenmatt expresa esto con toda claridad:

> Situación del mercado: el que quiere vender una mercancía deberá estudiar el mercado. También el escritor... El escritor es, efectivamente, libre, pero debe luchar por su libertad. La lucha se ventila en un plano económico. También el espíritu cuesta. Está sometido a la ley de la oferta y la demanda: he ahí una frase horrible en el plano del espíritu.[70]

Pero, horrible o no, ¿es válida la tesis de que los elementos del mercado, la oferta y la demanda, también codeterminan procesos espirituales de comunicación? En opinión de K. Mannheim, el principio de competencia tomó cuerpo en el momento en que el clero medieval hubo de cesar en su monopolio interpretativo del mundo, debiendo compartir con otros grupos el negocio de la interpretación refleja del mundo.

> Si se tiene en cuenta además que con la progresiva caducidad de los privilegios monopolísticos de una casta empezó a dominar la libre competencia en las maneras espirituales de producción, entonces se entenderá por qué los intelectuales en la lucha de competencias se interesaron cada vez más pronunciadamente por los más diversos modos del pensamiento y de vivencias existentes en la sociedad, enfrentándose mutuamente y precisamente tanto más cuanto que competían por el favor de un público que, a diferencia del público del

[70] F. Dürrenmatt, *Theater-Schriften und Reden*, 1966, 51, 53; cf. H. M. Enzensberger, *Einzelheiten*, 1962, 269: «La poesía es sencillamente la antimercancía».

clero, ya no cabía interesar sin el propio esfuerzo de los intelectuales.[71]

Con el pluralismo de las formas de pensamiento y de las opiniones, de los grupos y de las estructuras sociales crece el principio de la competencia y, en su seguimiento, también el cambio de la oferta y la demanda en los contextos espirituales. En una sociedad en la que una institución, como en la edad media de la iglesia, domina sin competencia la información pública, raras veces tomará cuerpo una demanda consciente, pues también la demanda es un auténtico acto de pregunta y presupone libertad. La competencia por la adecuada interpretación de la realidad crea un «mercado» espiritual que en los libros, la prensa, la radio y la televisión posee su fundamento material de consumo, y en el comercio su fundamento de consumo permutable, luchándose enconadamente por lograr la adhesión de los grupos, es decir, por las «ventajas del mercado». La oferta y la demanda no son, de por sí, reguladores económicos, sino elementos de movimiento de una comunidad de entendimiento, en la que los grupos luchan por el influjo y por una orientación del mundo. Escribe A. Gehlen:

> Cuando decimos que se puede traficar en autos, y con música atonal, o con la atmósfera de un establecimiento, no cabe duda de que se esconde ahí un cinismo no pequeño. Estos ejemplos pudieran tal vez mostrar que en la larga marcha deviene ahora deber fundamental de la humanidad encontrar en qué geografías desea permitir definitivamente esta racionalización y en cuáles no.[72]

Para el campo de la literatura eclesiástico-teológica cabe aducir muy fácilmente que las leyes de la competencia y la interdependencia de la demanda y de la oferta también alcanzan a la iglesia. Compleja en extremo y casi inabarcable es el caso de la propagación de la biblia, cuyas curvas de éxito en manera alguna cabe achacar directamente al Espíritu Santo, sino que están determinadas por fuerzas sociológicas reales.[73] Detrás del laconismo de las

71 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1952[3], 12.

72 A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, 1966, 92.

73 Para esto, cf. O. Beguin, *Der gegenwärtige Stand der Bibelverbreitung und der Bibelmission in der Welt;* R. Steiner, *Die Bibel in der Welt:* Jahrbuch des Verbandes der Ev. Bibelgesellschaften in Deutschland Bd 5 (1961/62), editado por Th. Schlatter, 16 ss., 91 ss.

cifras de venta se ocultan grupos humanos que ofrecen el libro de la biblia y grupos que lo solicitan.

La contribución de los escritos de Lutero en las reimpresiones alemanas después de 1517 muestran muy sugestivamente cómo la demanda de un grupo teológicamente interesado impregna la producción y refleja la realidad social:[74]

	1517	1518	1519	1520	1521	1522	1523
Reimpresiones alemanas	37	71	111	208	211	347	498
Escritos de Lutero	—	20	50	133	40	130	183

Un ejemplo del interés decreciente en cuestiones religiosas en USA, entre 1900 y 1930, lo aportan B. Berelson y P. F. Lazarsfeld.[75] La producción de revistas protestantes dentro de la tirada total de revistas supuso en 1930 ya sólo 1/6 de la del año 1900. En la República Federal Alemana,[76] el 5 % de todas las nuevas apariciones en el mercado de libros tienen un título religioso o teológico. Pero mientras el mercado general de lectores se amplía expansivamente, en especial por lo que mira al libro de carácter científico, la demanda del libro religioso se estanca. Su imagen es sombría, el acceso a él es dificultoso.

El análisis de significación de los materiales de comunicación teológicamente relevantes es una tarea totalmente en suspenso en la pastoral

Pocas son las producciones teológicas que delatan una conciencia de que exista un mercado espiritual al que mutuamente están condicionadas la oferta y la demanda, y que toda publicación ha de entrar en la lucha competitiva. Ni la oferta ni la demanda son

74 Detalles según H. Buchli, *6000 Jahre Werbung*. Geschichte der Wirtschaftswerbung und der Propaganda 3 Bde, 1962-1966, Bd II, 49.

75 B. Berelson / P. F. Lazarsfeld, *Die Bedeutungsanalyse von Kommunikations-Materialien*, en *Praktische Sozialforschung*, 1952, 146.

76 L. Muth, *Gott braucht Leser*. Zu einer Meinungsumfrage über das religiöse Buch: Stimmen der Zeit (1968) n. 6, 3 ss. Muth trata de la investigación del Allensbach, citada en la nota 29.

ya de por sí significativas. Sólo su dinámica andadura pone en tensión a la comunidad de entendimiento. La demanda desafía a la oferta. La oferta puede, pero no debe atraer mañosamente a la demanda. Esto es válido tanto desde un punto de vista económico como espiritual. Goethe, que lo debía saber muy bien, como autor que era del *Werther,* escribió sobre este «bestseller»:

> El efecto de este librito fue grande, incluso excesivo, y, especialmente, por haber llegado exactamente en el tiempo preciso. Pues, así como sólo se requiere de una leve yerba incendiaria para provocar una mina poderosa, tal la explosión que aconteció en el público. Si resultó tan poderoso, ello fue debido a que el mundo joven ya hacía tiempo que se había minado a sí mismo.[77]

Bajo los aspectos de la oferta y la demanda, el planteamiento de los problemas se convierte en algo energético. Lo que a nosotros nos interesa desde una perspectiva didáctica es saber qué libros teológicos fueron eficaces, en qué tiempo y bajo qué condiciones. Con la segunda edición de su *Römerbrief* («Carta a los romanos»), impulsó Barth la oferta hacia una nueva reflexión teológica que aún no ha concluido. Sin la cooperación de la oferta queda sin explicación por qué algunos títulos teológicos apenas alcanzan más que a los especialistas, y por qué otros logran una gran audiencia de lectores, pese a que no hayan sido escritos con vistas a un público amplio. El ejemplo más reciente de esta especie lo tenemos en el *Honest to God,* del obispo Robinson. La marcha de este libro, compuesto por el autor en 1962 para su careo personal, fue anunciado por «The Observer» bajo el sugestivo título *Our image of God must go,* al mismo tiempo que fue anticipado como objeto de disputa por la publicidad técnica (discusiones en la radio, televisión, sesiones, etc.), antes que alcanzase la tirada gigante de más de 500.000 ejemplares (más de un millón en la edición internacional), es un caso modélico de cómo un tema teológico actual conquista un mercado si interesa a una demanda ampliamente excitada.

Cuando, en 1964, J. Moltmann publicó su *Theologie der Hoffnung* («Teología de la esperanza»), amablemente observaba en el prólogo que no era su intención desarrollar la escatología ni

[77] J. W. von Goethe, *Dichtung und Wahrheit* (Hamburger Ausgabe IX), 589 s.

siquiera como pieza especial «en competencia con muy conocidos manuales». Pero el deseo se evidenció impracticable. Desde 1961 estaba en el mercado el trabajo de W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen* («El futuro de lo venidero»). Con el libro de Moltmann apareció asimismo el libro de G. Sauter, *Zukunft und Verheissung* («El futuro y la promesa»). Desde la perspectiva didáctica interesa precisar ahora en qué medida y con qué éxito han influido, fomentado y conducido la demanda por la escatología estos títulos. Ante todo, habría que anotar sobriamente y comparar las diferentes tiradas y el número de los ejemplares vendidos. Además, habría que resaltar cuantitativamente en cuántas recensiones, periódicos, reseñas, artículos, conferencias, etc., se han tenido en cuenta las tres obras citadas.

La frase puede resultar horrible, pero se adecúa a la realidad: bajo el aspecto de la oferta y la demanda, tanto la teología como la iglesia practican una actitud típica de consumo.

> En una formulación extremada, así Luckmann, se podría decir que también el individuo devotamente ligado a la iglesia es un típico «consumidor», cuya «inclinación» a las imágenes religiosas especializadas está favorecida por su situación social... La «orientación de consumo» es una señal universal del individuo en la moderna sociedad. Se manifiesta con la máxima evidencia en el plano económico, pero también penetra la política, y, en forma muy general, designa la tendencia del individuo frente a la cultura total.[78]

La oferta y la demanda no sólo regulan eclesiásticamente el mercado literario, sino que determinan también aquellas formas de comunicación que no cabe objetivar en absoluto o no con suficiente amplitud pública. El sinnúmero de conferencias, ponencias, discusiones y diálogos en el estrado, organizados por nuestra cultura eclesiástica de consumo en sesiones académicas, encuentros de estudio, etc., logra sus objetivos a través de una reacción sensible en las demandas del consumidor. Como un listín de bolsa, los respectivos programas de sesiones revelan exactamente cuáles son los temas y los nombres que cabalmente se solicitan. Tanto unos como otros tienen una vida muy corta, como bienes de consumo que son. Como a éstos, se les fabrica y se les consume. Un po-

[78] Th. Luckmann, *o. c.,* 60.

nente que, en un determinado momento, ha ofrecido aguda y atractivamente sus ideas, no sabe luego cómo mantenerse ante la demanda. La importancia objetiva de un tema no garantiza en absoluto la actualidad de una demanda.

Expertos en publicidad recomiendan a la iglesia que, bajo estas circunstancias, se entienda como una empresa de servicio que tenga en cuenta de manera crítica la analogía entre la realidad eclesiástica y el acontecer del mercado, y que, desde un punto de vista lingüístico - sociológico, traduzca el evangelio como si de una auténtica oferta se tratase.

> Los teólogos podrían plantearse su obligación desde el mundo, desde la demanda..., en lugar de eternizarse inhibidoramente ante los clásicos problemas teológicos.[79]

Bajo la dirección de especialistas en publicidad, la iglesia católica ha creado una institución para la formación religiosa de adultos que, didácticamente, merece la máxima atención. Con la afortunada pregunta «¿Qué significa en realidad ser católico?», se inició una campaña de anuncios y carteles en favor del programa de cartas sobre la «Información católica de la fe», que explican en un curso las más importantes enseñanzas de la iglesia y contestan a las «cuestiones vitales». El círculo de referencia, evaluado estadísticamente en comparación a los fieles devotos, era un «público de contraste», es decir, había más juventud que personas mayores, más hombres que mujeres, 53, 3 % de trabajadores y empleados, 25,3 % de alumnos y estudiantes.[80] No como reclamo —reverso negativo—, pero sí ciertamente en su importante configuración como ayuda a la comunicación,[81] es interesante la publicidad para la teología y para la iglesia.

La moderna orientación a los consumidores pone a la actuación eclesiástica en una situación equívoca. ¿Se debe adaptar a las demandas, orientándose conscientemente al éxito (a la aprobación de muchos), tal como aconsejan los expertos de la publicidad, o

[79] F. U. Gass, *Werbung im Dienste der Kirche*, 1966, 86; cf. M. Schütte, *Kirchliche Werbung*. Aufgaben, Ziele, Möglichkeiten, 1966.

[80] F. U. Gass, *o. c.*, 100 ss.

[81] A. van der Meiden, *Het gezicht van de kerk*. Publicität en public relations van de kerkelijke gemeente. Baarn 1966.

hay que mantenerse con los dientes bien apretados y afilados teológicamente hablando, caso de que el mensaje bíblico «no sea solicitado»? Sería una decisión errónea si ocurriese alternativamente. Nuestras reflexiones didácticas ya han insistido lo bastante sobre el hecho de que las estructuras de la moderna comunidad de entendimiento son complicadas y que, al mismo tiempo, operan con eficacia y peligrosidad. La situación de «no demandado» es sólo cuasiestacionaria y variable si se influencian los factores que lo posibiliten. Hemos examinado la cuestión de que en un grupo la actualidad de una pregunta no es equivalente con su importancia.

«No demandado» puede ser algo cuya dificultad se teme, que se experimenta como amenaza o que comprometa la seguridad. Entre los analfabetos no existe demanda de escuelas. Los menestrales de la Europa del XIX recelaban de la oferta de las máquinas, y la mayoría de nuestros bisabuelos están literariamente saturados con la biblia, el libro de cantos y el calendario campesino. Las demandas no son el punto de partida natural, sino el resultado de los procesos discentes. *Las demandas son aceptadas, ejercitadas* y cambiadas bajo los muros de cultura. Si la iglesia descubre que su palabra y su obrar ya no «son demandados», hay que temer por un cortocircuito en el contacto social. Se necesita de la enseñanza (del volver a aprender) y de la nueva habituación para hacer que surjan las demandas —si es que se quiere vender lavadoras, fundar escuelas o propagar la biblia. La técnica de reclamo hoy practicada —mucho más honesta de lo que pregonan sus detractores, y más responsable de lo que piensa la gente que no ha leído los libros «ad hoc» de la especialidad—, al lado de su propaganda (el impulso de compra) hace que camine casi siempre una información didácticamente orientada. Las grandes empresas industriales organizan sesiones propias de enseñanza, en las que se explican nuevos instrumentos y se los ultima para los ensayos.

Demanda y oferta posibilitan la regularidad, la fidedigna repetición de una comunicación que constantemente será cambiada por el principio de competencia. Ofertas al grupo, espirituales y materiales, no pueden satisfacerse con el contacto casual en un momento fugaz. Quien produce cigarrillos y los vende tiene el natural deseo de que la gente conserve la costumbre de fumar.

Quien escribe poesías y las publica, también quisiera que se vendiesen y fuesen leídas. La demanda de poesía lírica fue relativamente superior en la pequeña sociedad caballeresca de la edad media que en la moderna época burguesa. Una iglesia que ofrece acciones ministeriales, servicios divinos de la predicación y conferencias teológicas, no puede partir del hecho de que pertenezca a la naturaleza humana demandar el bautismo de los niños y la confirmación, el culto divino de la comunidad y la interpretación de la biblia.

Precisamente en una época en que el mercado de ofertas espirituales es enormemente grande y la competencia dentro de la comunidad de entendimiento se ha hecho consecuentemente dura, la función de la demanda ha de ser críticamente meditada. Ignorarla, significaría despreciar a la sociedad y pedir un precio excesivo al individuo. En la demanda no se añaden preguntas individuales a una suma, más bien ritualiza aquí un grupo su actitud de búsqueda en una costumbre de duración. En nuestras latitudes culturales se está acostumbrado a satisfacer el problema del calzado con demandas de zapatos, y la necesidad de información con la compra de periódicos, etc. Una industria técnicamente progresiva nos puede ilustrar en el abandono de viejas costumbres de consumo (por ejemplo, calentarse con leña o carbón), y en la adquisición de nuevas costumbres (por ejemplo, vivir en colores la pantalla de la televisión). Procesos de tal especie cambian «in toto» la comunidad de entendimiento, pues lo que permanentemente es o puede llegar a ser importante a un grupo, se sedimenta en las demandas. Una universal exigencia de formación, fomenta la construcción de un sistema de escuelas. Una creciente confianza en la medicina científica llena las salas de espera de los médicos. Fundamentalmente, las demandas deben ser adquiridas. Se debe aprender a exigir la formación y a consultar al médico especialista. Incluso la relación «natural» de los sexos entre sí está impregnada de la forma cultural de la demanda. Es así como el «mercado de matrimonio» tiene su historia llena de vicisitudes.

La demanda de ofertas popular-eclesiásticas, en declive desde hace decenios, afecta también a las formas individuales de acción eclesiásticas —aunque en forma diversa—, al culto, por ejemplo, más que a las eventualidades, pero no cabe ser explicado sencillamente por relación a la capacidad o incapacidad religiosa de los contemporáneos. Ofertas que según su estructura están orientadas a la sociedad de los siglos pasados, no experimentan demanda alguna. A la inversa, las situaciones teológicas de los problemas de la sociedad técnica serán insuficientemente domeñados en tanto no puedan ser participadas en demandas regulares a las que corresponda una oferta. La expresión «no demandado» señala la ausencia de una comunicación; puede significar tanto un fin como un nuevo comienzo.

El resultado del capítulo sobre «sociología de la pregunta» lo formula así H. Blumenberg:

> Debemos liberarnos de la idea de que hubiese un invariable canon de «grandes preguntas» que con constante universalidad hubiesen movido, a través de la historia, el afán humano de saber y la pretensión del hombre por interpretar el mundo y a sí mismo.[82]

En la discusión con una didáctica teológica socioculturalmente comprometida, presumiblemente se orillarán en la teología algunas posiciones de las respuestas clásicas y de los métodos corrientes, porque las preguntas que les corresponden, o no existen en absoluto, o no existen en la forma acostumbrada. La pérdida no debería resultar dolorosa a aquel que nuevamente adquiriese sus fuerzas interrogativas, liberadas de la presión de la tradición, para presionar sobre los problemas del presente.

82 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966, 42 s.

7 Antropología de la pregunta

> La actitud de la mayoría de los contemporáneos, empero, creo yo que es la pregunta, y su forma, en tanto se carezca de una respuesta completa, sólo puede ser provisional. Quizás, para éstos el fragmento es, en realidad, la única cara que cabe llevar con decoro.
>
> (Max Frisch, *Tagebuch*)

1. *Hombre y animal*

El preguntar es la más humana de todas las formas de comunicación. Pero ¿no será ésta una de esas frases típicas de subido sabor metafísico? ¿Es acaso una afirmación comprobable? H. Plessner, que no considera suficientes los métodos apriorísticos ni empíricos para la antropología, sino que hace obligatorio el principio de la insondabilidad para el saber del hombre, explica:

> En esta ambigua relación consigo mismo, el hombre se comprende como poder y se revela para su vida, tanto teórica como prácticamente, como una pregunta abierta.[1]

Algo parecido dice K. Löwith: «En el mismo momento en que el hombre adviene a sí mismo como hombre, llega una pre-

[1] H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft,* 1953, 280.

gunta al mundo».[2] La pregunta es un síntoma para aquel fenómeno que M. Scheler llamó la abertura al mundo y a la libertad ambiental del hombre.[3] En cuanto «capaz de decir no», como «eterno protestante contra la desnuda realidad»,[4] puede el hombre hacer su entrada, ya que puede preguntar. Esta capacidad para hacer preguntas le significa un don y un deber al mismo tiempo. No obstante, el hombre no es identificable por el hecho de que pueda y tenga que preguntar. El impulso a la pregunta es la necesidad de cambio, al que no puede sustraerse. La coerción discente e informativa que condicionan al hombre desde niño, aparecen como coerción de pregunta. Ahora bien, nada sería más inexacto que afirmar que el preguntar es la naturaleza del hombre y el «animal quaerens cur» un simple producto natural. Bajo la dirección de antropólogos que —como Gehlen o Plessner— acentúan la «artificialidad» de la naturaleza humana, la pregunta se desvela como producto cultural que ha de ser aprendido. J. Flügge trae aquí a capítulo a la antropología pedagógica, cuando escribe:

> El concepto de apertura frente al mundo apunta a una tarea que, en efecto, le es puesta al hombre conforme a su disposición —cabalmente, por la ausencia de un esquema ambiental heredado—, pero que sólo es resuelto a través del efectivo contacto con el mundo, cuya solución, empero, puede asimismo malograrse... La apertura frente al mundo se realiza en la serie de respuestas que el hombre, variando su propia existencia, sabe dar a los desafíos del mundo.[5]

Por más que la idea de la apertura al mundo ha de ser irrenunciable para toda consideración pedagógica del hombre,[6] también ha de prestarse oídos a la voz discordante formulada por Adorno.

> La tesis de una antropología arrivista de que el hombre está abierto —raro es el caso donde falta una solapada mirada de soslayo al animal— es inane. Semejante antropología disimula su propia ambigüedad, su bancarrota, como algo preciso y positivo... El que no se pueda decir qué es el hombre, no es ninguna sublime antropología en especial, sino, más bien, un veto contra todas.[7]

No es necesaria una solapada mirada de soslayo para que podamos plantear este interrogante: ¿pueden preguntar los animales? Se ha explicado el preguntar como una actitud de curiosidad. K. Lorenz habla de animales curiosos y cita, entre éstos, a las ratas y a los cuervos. Es propio de estos animales una precisa ligazón instintiva, una relativa apertura frente al mundo, lo que significaría la posibilidad de experimentar objetos en el perimundo.

> En esta actitud, pues —escribe Lorenz—, radica, ni más ni menos, el principio de la pregunta. El organismo que con su actitud curiosa «estructura los objetos», al averiguar con su propio obrar activo las propiedades pertenecientes a una cosa, en cierto modo está en una relación dialogal frente a la realidad extrasubjetiva.[8]

La curiosidad no es una operación de los instintos, sino una actitud de las apetencias que se realiza sólo en un mundo relativamente abierto. La investigación del comportamiento llama «excedente de los instintos» a lo que fundamenta la curiosidad, y a lo que la posibilita lo llama «energía de los instintos». A. von Blarer lo explica de este modo:

> Por tanto, la apertura al mundo y el impulso a lo nuevo hay que considerarlos como dos aspectos de una actitud frente al ambiente instintivamente condicionado, aunque no fijado por el instinto. Mientras que la apertura al mundo representa el momento estructural, con el «impulso hacia lo nuevo» se designa el aspecto dinámico e impulsor. Por la apertura al mundo y el impulso hacia lo nuevo se crea la posibilidad fundamental de la curiosidad o de la actitud curiosa, respectivamente.[9]

La pregunta se perfila al darse una carencia en la orientación de los instintos y una abundancia en las fuerzas impulsoras. En el aspecto dinámico, la pregunta depende de la conducción de

2 K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, en *Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1960, 199.

3 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1962⁶, 38. (Trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires 1973³).

4 M. Scheler, *o. c.*, 55.

5 J. Flügge, *Die Entfaltung der Anschauungskraft*. Ein Beitrag zur päd. Anthropologie, 1963, 68 s.

6 W. Correll, *Päd. Verhaltenspsychologie*. Grundlagen, Methoden, und Ergebnisse der neueren verhaltenspsychologischen Forschung, 1965, 20 ss.: «Der Mensch als offenes System».

7 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, 128.

8 K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten*. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre, II, 1965, 236 s. (Trad. esp.: *El comportamiento animal y humano*. Plaza y Janés, Barcelona 1972).

9 A. von Blarer, *Die Neugier*. Ursprung, Entstehung, Psychologie, 1951, 46 s.

las energías impulsoras que se hacen observables como adorno de los afectos. Para hablar con Freud: «el preguntar parece, en efecto, como producto del yo, pero energéticamente depende de la capa del ello».

La actitud curiosa, además de ser fácilmente vulnerable y perturbable, ha de ser desarrollada por el hombre tanto ontogenética como filogenéticamente. Las primeras relaciones del lactante con un mundo radicalmente nuevo discurren en una pronunciada aversión. Las reacciones positivas frente al mundo totalmente extraño acontecen en el segundo año de vida. Por lo que se refiere a las primitivas sociedades, la antropología cultural habla de una enemistad frente a lo nuevo (misoneismo),[10] que se levanta contra todo aquello que viene de fuera, contra todo lo que aparece desconocido y extraño. A los innovadores se les considera *hechiceros*. Los cambios se sienten como una amenaza. En el niño, la curiosidad aparece en forma oral en el primer período de desarrollo. La relación a los objetos tiene las tres fases siguientes: ver-agarrar-conocer. En la edad de la pregunta se rehace el programa así: ver-preguntar-comprender-percibir.[11]

> En el preguntar está contenido un momento totalmente nuevo que se exterioriza en el hecho de que el que pregunta (primero) ha reconocido que, en definitiva, hay aquí algo que hay que preguntar, y (segundo) que posee aquella distancia a la «cosa» problemática que es lo único que posibilita un investigar objetivo-real.[12]

Desde el punto de vista psicológico de la conducta, la curiosidad investigadora es una pronunciada señal de juventud. Sólo los cuervos jóvenes son curiosos. El perro de lanas viejo es conocido por su proverbial oposición a hacer alguna monería canina. La zoología habla aquí de neotenia, significando con ello que determinadas señales de la juventud pueden ser estables (persistentes). Algunos atributos del hombre, por ejemplo la relativa falta de pilosidad corporal, el peso cerebral relativamente alto, pero, sobre todo, el enfrentamiento permanente y creador con

10 Cf. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, 288 ss.

11 Cf. A. von Blarer, *o. c.*, 84.

12 A. von Blarer, *o. c.*, 84.

el medio hay que interpretarlos como fenómenos de neotenia.[13] La domesticación que fomenta en el hombre la atrofia de la seguridad del instinto hace, al mismo tiempo, que el rejuvenecimiento perdure.

> El producto que sustituye en el hombre a los «instintos perdidos», escribe Lorenz, y que en forma vicaria los representa, es aquel enfrentamiento dialogalmente inquisitivo e interrogante con el medio, aquel ponerse de acuerdo con la realidad externa.[14]

El precio que el hombre ha de pagar por su capacidad interrogativa se llama imperfección e inseguridad. Diariamente se le exige y ha de reembolsarlo simplemente con la renuncia a las normas de los hábitos. El hábito es común al hombre y al animal. Ambos a dos reaccionan con miedo (reacciones de huida) a todos los grandes cambios. Mientras el viejo animal curioso pierde su relativa independencia, regulando su adaptación según normas precisas, el hombre adulto permanece juvenil por su capacidad de pregunta y su curiosidad.

> La apetencia por lo desconocido, la actitud de curiosidad... ha de permanecer vigilante en el hombre por un mayor período de tiempo, si es que los errores, de mortal necesidad en determinadas circunstancias, no han de minarle la existencia.[15]

Una pérdida total del impulso hacia lo nuevo sería moralmente peligrosa y tendría como consecuencia necesaria la pérdida de un mundo abierto.

La conexión de la pregunta con la actitud de curiosidad recuerda al hombre su parentesco con los animales superiores. La capacidad de éstos para aspirar a lo nuevo en la edad juvenil se traduce en el hombre en una actitud orientativa perdurable, original, pero siempre lábil. Genéticamente, el preguntar guarda relación con la curiosidad, pero constituye, sin embargo, una

13 Cf. A von Blarer, *o. c.*, 43 ss.: K. Lorenz, *o. c.*, 183 ss.

14 K. Lorenz, *o. c.*, 187; para este problema: *Instinktnatur, Antriebssystem und Lerndisposition*, cf. K. Lorenz / P. Leyhausen, *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens*, 1968, 265 s.

15 A. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*, 60; del mismo, *Die Unfähigkeit zu trauern*, 155.

cualidad sui generis. Los animales no pueden preguntar, por cuanto, como observa con razón F. J. J. Buytendijk,[16] ni pueden asentir ni pueden negarse. El animal no es un ser con capacidad de negación. Gehlen argumenta contra Lorenz y contradice su intento de explicar la actitud de pregunta desde el impulso de la curiosidad.

> Por curiosidad humana entiendo yo... la capacidad, extremadamente intelectual por su estructura, de satisfacer como puramente consciente un interés instintivamente enraizado en un estado de cosas. La superior inclinación intelectual de la auténtica investigación consiste, por el contrario, en preguntar a algunos hechos objetivos por su propia legalidad objetiva, para, junto con otros hechos, reducirlos a un contexto comprensible.[17]

Disentimos de Gehlen, pues también la pregunta objetiva de la investigación de los hechos vive de las energías sublimadas del instinto, que, genéticamente, son anteriores a la específica estructura interrogativa de la ciencia. Pese a la sobria caracterización que Scheler hace del hombre, como «bestia cupidissima rerum novarum»,[18] la curiosidad sigue estando razonablemente desacreditada tanto en la ciencia como en la vida. Adorno la defiende contra las imputaciones de Heidegger:

> En la curiosidad el pensador insulta al pensamiento; sin aquélla, el sujeto quedaría amarrado a la obtusa coacción repetitiva y nunca se desplegaría en experiencia.[19]

El asombro filosófico no tiene motivos para avergonzarse de su parentesco genético con la curiosidad. Pero el camino que el niño ha de encontrar y andar, desde el primer desagrado a la curiosidad del objeto, y desde ésta a la pregunta objetiva, necesita del acompañamiento pedagógico. El necesario deber de una formación pedagógica de la actitud de pregunta empieza en la edad infantil con la formación de los afectos. Sólo es repulsiva

[16] F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier*. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie, 1958, 113; W. Fischer, *Vom Leben zum Erleben*. Eine psychol. Untersuchung über Leistungen und Ziele der Tiere und Menschen, 1967.

[17] A. Gehlen, *Der Mensch*, 32.

[18] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 56.

[19] Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, 93.

la curiosidad cuando —síntoma de una deficiente formación— busca lo nuevo sin brújula y caprichosamente. Su influjo negativo aumenta cuando la necesidad de información del hombre permanece insatisfecha.

> A quien se le escatimó lo que en justicia se le debía, se inmiscuirá malamente en aquello que no le concierne, embriagándose envidiosamente de información de aquello en que no debe participar.[20]

La elección de aquello que concierne al hombre fundamentalmente está sometido al juicio de la didáctica. Obligación de ésta es fomentar la exigencia curiosa en actitud de pregunta, es decir, posibilitar con la oferta de información y la garantía de comunicación el llegar a ser una figura (formación). Toda información disponible o fracasada influye en la conducta humana del preguntar por cuanto la fomenta o la inhibe. El director de un atávico periódico de escándalos tiene de común con el maestro el que ambos tienen confianza en la apetencia humana por lo desconocido. La diferencia es que mientras uno explota desenfrenadamente el afecto, organizando con mil sensaciones una regresión de la actitud de pregunta, el otro elige aquellos objetos que afecten al que pregunta y que sean útiles para su orientación en el mundo. El «homo vulgaris springerensis»,* del año 1968, es el perfecto anticipo de un interlocutor formado.

Nuestra didáctica teológica no tiene por un simple acaso el que Goethe haga decir al párroco los versos siguientes en su *Hermann und Dorothea:*

> No me gusta censurar lo que la madre naturaleza / al hombre dio como inofensivos instintos; / pues ocurre a menudo que allí donde fracasan el entendimiento y la razón / esa dichosa inclinación lo logra, irresistiblemente, conduciéndonos. / Si la curiosidad no arrastrase al hombre con sus fuertes estímulos / di: ¿sabría éste jamás percibir la hermosura del mutuo contacto de las cosas entre sí? / Pues primero exige lo nuevo / y lo útil después, con incansable celo / y, al fin, apetecerá lo bueno que lo eleva y lo ennoblece.[21]

[20] Th W Adorno, *o. c.*, 94.

* Axel Springer, gran patrón de la prensa alemana occidental. Controla hasta un 40 % de la misma, y a su casa pertenecen periódicos tan significativos como «Die Welt» y «Bild-Zeitung», así como un buen lote de revistas de gran tirada. Mentalidad conservadora y nacionalista (N.T.).

[21] J. W. von Goethe, en *Hamburger Ausgabe*, II, 440.

No cabe cincelar una jerarquía didáctica formal de estos pensamientos, pero es claro que la formación afectiva de la curiosidad y la educación de la pregunta corren parejas. F. Rosenzweig, cuya decisiva contribución para la didáctica teológica consideramos de singular importancia, escribe a su secretario:

> Aquello que descortésmente se llama sensación —ese quedar boquiabiertos— también puede llamarse «thaumazein». En este caso, la misma cosa adquiere unos perfiles completamente diferentes. Ciertamente, no debe ser lo último; se impone hacer el camino al preguntar, y, seguidamente, el camino al aprender. Es también natural que quien acaba de entrar al preguntar se vuelva desdeñosamente sobre el divertido asombro, como el que acaba de llegar al aprender contemple asimismo despreciativamente al voluptuoso de la pregunta. Pero, a la postre, nada debe faltar de este triángulo. Incluso quien está profundamente afincado en el aprender, no debe olvidar el preguntar ni el asombrarse. Cabe discutir la amplitud de este trío, pero no su necesidad.[22]

No habría que reprochar a la didáctica el que vuelva curioso al aprendiz, o que no desengañe al curioso, sino el que lo entregue a la inmovilidad que notoriamente recela de preguntar, y que lo ponga sin lucha en manos de los managers de la sensación. Con esta constatación entramos ya de lleno en el funcionamiento docente de la problemática iglesia-popular, que justifica la obtusa coerción repetitiva de su obrar catequético, litúrgico y homilético con ayuda de una hermenéutica enemiga de la experiencia, en la que no se dice una palabra de la actitud de curiosidad. Una sección de estudios sobre el ecumenismo llegó a la conclusión de que la iglesia monologizante en el mundo occidental debe contar con la tediosa pregunta: ¿acaso no hemos oído esto otra vez?, etc.[23] Esta misma sección de estudios recomienda romper los rituales eclesiásticos de repetición con la instrucción y la discusión. Pero esto es más fácil de decir que de hacer. El Pablo de los Hechos de los apóstoles (17, 21) no tuvo por indigno enfrentarse en un discurso a la proverbial curiosidad de los atenienses. Experiencias de este tipo cuadran bien a la imagen de

[22] F. Rosenzweig, *Briefe*, 494 s.

[23] *Eine Theol. Besinnung über die Evangelisation*, 1959, en H. J. Margull, *Zur Sendung der Kirche*. Material der ökumenischen Bewegung, 1963, 244.

una gran ciudad de nuestros días, tal como la describe H. Thielicke:

> Hamburgo está tan secularizada que, otra vez, hay en ella nuevas posibilidades. En realidad, no se está «ávido de la salvación», pero sí se está curioso de ver cómo se mueve en la vida alguien que parece como uno mismo y que existe como cristiano. De ahí que, a menudo, tengan lugar las charlas más inverosímiles.[24]

El importante tema «curiosidad y fe» sólo ha sido tratado explícitamente por H. J. Baden, sin que el mundo de los especialistas le haya prestado la más mínima atención a su interesante libro.

> La radical vivencia de novedad de la revelación está, por tanto, preparada y preformada por innúmeras vivencias intramundanas de la novedad, que no nos dejan reposar a lo largo de la vida y que constantemente se diluyen: las vivencias de novedad se aniquilan mutuamente.[25]

2. *Lo viejo y lo nuevo*

La pregunta, entendida por los filósofos como «palanca del origen», faculta al hombre para hacer descubrimientos. Le posibilita el mundo de lo extraño, lo desconocido y lo no familiar, un mundo del que, las más de las veces, el animal se evade por la huida. Sólo para un ser que puede preguntar son factibles realidades como las llevadas a cabo por Colón, Lindbergh, Freud o Einstein. Al ser capaz de negación, la pregunta niega lo conocido y lo familiar. Dice que no a las fronteras y hace a los hombres virtualmente ilimitados. Con la pregunta, la dialéctica de lo nuevo y de lo viejo vuelve a ser operativa, lo nuevo y lo antiguo se convierten en categorías antropológicas; pues en el sentir del didáctico, el preguntar es la irrupción hacia lo nuevo y las respuestas lo nativo en lo antiguo, transposición de fronteras lo uno y aseguración de esas mismas fronteras lo otro. Con ayuda

[24] H. Thielicke, *Auf Kanzel und Katheder*, 76.

[25] H. J. Baden, *Neugier und Glaube*, 1959, 150.

de ambas microsituaciones didácticas, el hombre experimenta y domina su realidad procesual.

La ley del envejecimiento y la del rejuvenecimiento —inseparables desde un punto de vista antropológico— no sólo es un tema de biología, sino también de hermenéutica. A través del mecanismo didáctico de la repetición, el hombre adquiere familiaridad y conocimiento de las cosas. Bajo la coerción repetitiva, envejecen los hombres y las cosas. Desde una perspectiva hermenéutica, hacerse viejo significa repetir las respuestas, estabilizar los recuerdos (costumbres), eliminar las sorpresas. La sabiduría del anciano se articula en refranes, máximas y memorias. El célebre escepticismo de Qohélet (1, 9), de que en este mundo no hay nada nuevo bajo el sol, surge de una básica desesperanza frente a la ley de la repetición. Con pareja amargura sentenciosa escribe Hebbel: «Mundo: entrañas siempre renovadas, a través de las cuales circula lo viejo».[26] La categoría de lo «antiguo» triunfa en el ciclo, en el círculo de respuestas, placenteramente girado por las fuerzas repetitivas. El proceso discente que no se da sin la repetición, para roborar las respuestas hace del envejecer un fenómeno cultural. El maestro hace que su alumno envejezca «artificialmente». Cabe traer aquí la aguda observación de E. Rosenstock-Huessy:

> «Joven» y «viejo» no son conceptos biológicos. Son ideas espirituales de nuestra vida en sociedad, pues el maestro más joven es, sin embargo, más viejo que el alumno más viejo, en cuanto que aquél enseña y éste aprende.[27]

Al preguntar, niega el hombre lo antiguo y tiende a lo nuevo. Escuchemos a E. Bloch:

> Conviene a lo nuevo, si es que realmente ha de ser algo, no sólo la antítesis abstracta de la repetición mecánica, sino incluso un modo de repetición específico, esto es, una especie del contenido de la meta total aún no realizada, que se espera, se intenta y se litiga en las novedades progresivas de la historia. De ahí que, en lo sucesivo, el originarse dialéctico de este contenido total ya no sea designado por la categoría «nuevo», sino por la categoría «último», y en ésta,

[26] F. Hebbel, *Tagebücher*, II, 98, n. 2.280.

[27] E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, II, 1964, 387.

> en efecto, cesa la repetición. Sin embargo, sólo cesa ésta por el hecho de que en la misma medida que lo «último» representa la última novedad, es decir, la suprema novedad, la repetición (la inalentable representatividad de la meta de tendencia en todo lo progresivamente nuevo), se eleva a la última, suprema y más fundamental repetición: a la identidad. Con lo que la novedad triunfa francamente en lo último, en virtud del salto total desde todo lo habido hasta aquí; no obstante, es éste un salto a una cesante novedad o identidad.[28]

Bloch caracteriza a lo nuevo-último como anti-recuerdo, el anticírculo y la negación del principio circular. La esperanza constituye el imperio de la libertad, no por medio del retorno, sino como éxodo.

¿Puede darse aquí la didáctica de la pregunta? Con el salto «total desde lo habido hasta aquí» se pide un precio excesivo a su capacidad. El preguntar necesita fundamentalmente de la polar religación a un sistema de respuestas. Se evade ciertamente del ciclo, pero dialécticamente se vuelve a él. La pregunta absoluta sería algo sin sustancia, sin significación y sin sentido. En sus reflexiones sobre lo nuevo, Adorno ha aludido repetidas veces a esta correlación de lo viejo y de lo nuevo. En sus esfuerzos apasionados por oponerse a las tentaciones del pensamiento de identidad, protesta Adorno tanto contra la autodivinización de lo nuevo como de lo antiguo:

> La dialéctica es el intento de ver lo nuevo de lo viejo, en lugar de ver únicamente lo viejo de lo nuevo. Así como posibilita lo nuevo, también custodia lo viejo como posibilitado. Si procediese según el esquema de la simple corriente y de la actividad indiferenciada, se rebajaría a imagen del proceso amorfo de la naturaleza, al que no debe sancionar, repitiéndolo, sino que ha de superar, reconociéndolo. La dialéctica da a lo viejo lo suyo como algo consolidado entitativamente, lo que sólo cabe mover al desatar la fuerza de su propio peso. La dialéctica llega a la idea de que el proceso cerrado también incluye lo no incluido, con lo que se llega a una frontera del conocimiento mismo.[29]

Lo antiguo absolutizado quisiera «volver a datar el dominio de lo autóctono en lo divino». Lo nuevo absolutizado diviniza

[28] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 232 s.

[29] Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 47 s.

«la presencia de la producción».[30] Adorno no alcanza lo nuevo en virtud del salto total de una pregunta absoluta, sino que descubre que ya está contenido en la forma más antigua como «la no-identidad de su identidad».[31] Parecidamente se expresa en la *Negative Dialektik:*

> Qué es lo que pueda significar la cosa misma no existe en forma positiva, inmediatamente: quien lo quiere conocer, debe pensar algo más, no algo menos, del mero punto de referencia de la síntesis de lo múltiple, que, en su ultimidad, no es pensamiento alguno. Además, en absoluto es la cosa misma un producto del pensamiento; más bien es lo no idéntico por medio de la identidad. Semejante no-identidad no es una «idea», sino una «colgadura».[32]

No hay pregunta que sea didácticamente imaginable si espera absolutamente lo nuevo. El niño empieza el proceso discente con actos de identificación y de introyección. Desde el sistema de referencia tomado de las respuestas acabadas irrumpe con preguntas fijas en los espacios libres. Este éxodo nunca es total, sino que permanece referido al principio anular de las respuestas convencionales. El preguntar no llega nunca a lo absolutamente nuevo, sino que busca lo no-idéntico de lo idéntico, lo no familiar en lo familiar, lo extraño en lo conocido. La pregunta puede, en efecto, negar consciente o inconscientemente lo antiguo que siluetea su figura histórica, pero no puede por principio ignorarlo.

> No hay pregunta que pudiese ser únicamente preguntada, en la que el saber de lo pasado no se mantuviese protegido y no se lo continuase.[33]

Que desde un punto de vista hermenéutico las meditaciones de Adorno dan en la diana lo prueba la teoría del teatro moderno, que se ocupa con lo viejo y lo nuevo, así como con la aportación de la pregunta y de la respuesta.

> Pero la obra de arte, escribe Ionesco, ha de contener y configurar la mayor cantidad de preguntas y de respuestas. La obra de arte es la respuesta más comprehensiva y la más comprehensiva pregunta.[34]

30 Th. W. Adorno, *o. c.*, 48.
31 Th. W. Adorno, *o. c.*, 47.
32 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 187.
33 Th. W. Adorno, *o. c.*, 60.
34 E. Ionesco, *Argumente und Argumente.* Schriften zum Theater, 1962, 5.

Todo trabajo artístico, al ser algo desacostumbrado, problemático y nuevo, supone un desafío. Si, pues, bajo este aspecto, Ionesco quiere y practica conscientemente el antiteatro, esto significa que es un autor que fatiga extremadamente lo nuevo como forma artística. Bien es verdad que tampoco pierde de vista lo antiguo:

> Lo nuevo contiene lo viejo. Yo creo incluso que esto «viejo» no es más retrotraíble. Quizá es esto «viejo» lo que dura.[35]

Lapidariamente constató Goethe, durante su estancia en Italia, la dialéctica del entendimiento humano:

> Lo agradable en los viajes es que incluso lo acostumbrado adquiere el encanto de una aventura por su novedad y sorpresa.[36]

Bien entendido que es lo acostumbrado lo que incluye la sorpresa, es lo viejo lo que comporta la novedad, es el anillo cerrado de las respuestas acabadas el que implica la pregunta anticíclica. En virtud de la respuesta, el maestro hace envejecer artificialmente al discípulo. La pregunta es un acto de rejuvenecimiento sociocultural. La pregunta invierte el proceso cultural del envejecer en el hombre y en la sociedad, en cuanto dirige el oleaje del futuro contra los bastiones del pasado anclado en sus tradiciones. El lactante y el anciano, las sociedades primitivas y las degeneradas se comportan en forma misonéitica. No han aprendido aún, o ya lo tienen olvidado, a esperar y a buscar en lo conocido lo desconocido. Su reacción de desagrado oponiéndose a lo nuevo, actúa inamistosamente frente a la pregunta. La capacidad para enfrentarse con lo nuevo no está ínsita en el hombre, sino que se adquiere. La relación entre lo viejo y lo nuevo tiene tan leves fundamentos naturales como invariable es la relación entre lo joven y lo viejo. En el uso idiomático antiguo νεώτερος era una designación para el representante de

35 E. Ionesco, *o. c.*, 241; cf B. Brecht, *Das alte Neue*, en *Me -ti*. Suhrkamp Werkausgabe, 12, 510: «Dijo a Me - ti un discípulo: lo que tú enseñas no es nuevo. Lo mismo han enseñado Ka - meh y Mi - en - leh e innumerables otros además de éstos Me - ti contestó: Yo lo enseño, porque es viejo, es decir, porque puede ser olvidado y puede ser considerado como si sólo fuese válido para tiempos pasados. ¿No son innumerables aquellos para quienes esto resulta totalmente nuevo?»
36 J. W. von Goethe, *Italienische Reise* (Hamburger Ausgabe XI), 197.

la joven generación; τα νεώτερα se llamaba a lo nuevo, lo desacostumbrado, lo terrible, lo malo; y «antiqui» se llamaba en Roma a las autoridades de épocas remotas. El célebre dicho de la historia de la literatura «querelle des anciens et des modernes»,[37] no expresa aún nada sobre si uno pone entre los «veteres» a Homero, Cicerón, la biblia y los padres de la iglesia, ni cómo se entiende uno a sí mismo, si como procónsul autorizado de lo viejo, o como el iniciador de una «vita nuova».

La ligazón científico-sociológica de la situación de pregunta y respuesta desenmascara como sofisma la invariabilidad de lo viejo y de lo nuevo de la antropología idealística. Pero el hombre de la hodierna gran ciudad que compra «news» como mercancía, para la que existe un mercado especial, la novedad es de otra cualidad que para sus antepasados medievales. El hombre medieval apenas diferenciaba en sus experiencias de lo nuevo entre catástrofes naturales o catástrofes históricas. Las guerras contra los turcos y los terremotos, las luchas religiosas y los castigos del diablo fueron entendidos como historias maravillosas con carácter de enigma. J. Habermas, que describe este mundo de tradición robusta y de deficiente información, lo describe así:

> Con ello, la novedad se evade de la esfera histórica de la «noticia», y en cuanto signo y milagro es devuelta a la esfera de representación en la que una participación ritualizada y ceremonializada del pueblo en la publicidad permite una simple aprobación, incapaz de una interpretación independiente.[38]

En la época de una opinión pública técnicamente mediada impera una demanda mensurable de novedades y noticias. Se constituyen industrias que, indiferentes a todo contenido, producen lo pseudonuevo como droga inhibidora de la conciencia. Quienes preguntan por lo nuevo, son alimentados con novedades. La vida de escándalo de los prominentes y las historias de sociedad, ofrecidos adicionalmente como novedades por hábiles managers, sustituyen a los hechos realmente significativos que afectan al individuo y a la sociedad. A quien diariamente se le enseña

[37] Cf. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 1954², 256 ss.; Die «Alten» und die «Neueren».

[38] J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 27.

a preguntar por la facultad generativa de ilustres parejas reales, se resignará silenciosamente con el statu quo político de su perimundo y se sentirá inhibido para buscar el cambio de las condiciones sociales, y nunca aprenderá tampoco a lanzar la pregunta del porqué a lo antiguo. El culto mágico a la sensación[39] estupra asimismo de la catástrofe humana un efecto comercial de novela policíaca y evidencia el hecho desconsolador de una arruinada capacidad de pregunta. La capacidad natural, es decir, la capacidad humana cultivable en búsqueda de lo nuevo es explotada aquí sin conciencia, siendo mantenida en el estado primitivo de tosca avidez y desviada de lo importante. La pregunta a la que se escatima lo nuevo, no rejuvenece, sino que, cebada con la sensación, infantiliza. Qué extraño, pues, que el fascismo, tal como constató Thomas Mann en un discurso, impulsase una «chillona propaganda de juventud»,[40] la cual, desde el inicio, apunta al impulso curioso del hombre, y no por casualidad. «Con nosotros llevamos el tiempo nuevo», debía cantar todo aquel que se encuadrase en las columnas pardas. Pero la pregunta por lo nuevo de este tiempo ni se deseaba ni se permitía.

Una didáctica teológica no viene a contraponer la enseñanza teológica de lo nuevo a la capacidad humana de informarse de lo nuevo. Es conocida la dialéctica bíblica sobre lo viejo y lo nuevo, la creación y el hombre, la alianza y la vida. ¿Qué significa esto para la didáctica teológica? La palabra «escatología», con la que los teólogos argumentan enseguida, aparece como un arma peligrosa, por cuanto se refiere a un «novum» que hace pedazos toda dialéctica humanamente posible de lo viejo y de lo nuevo, reconociendo, más bien, todo al obrar salvífico de Dios. En su fundamental análisis del problema, señala E. Wolf[41] cuán lejos estuvo de Lutero el proyecto de establecer una «novación»,

[39] Th. W. Adorno, *Minima moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 1964, 317 ss., describe el cambio de significación del concepto «sensación» desde la percepción inmediata de J. Lokke, hasta el shock como bien de consumo bajo el aspecto de la «primigenia historia de lo moderno».

[40] Th. Mann, *Vom kommenden Sieg der Demokratie*, 1938, en *Reden und Aufsätze*, II, 1965, 105.

[41] E. Wolf, *«Erneuerung der Kirche» im Licht der Reformation*. Zum Problem von «Alt» und «Neu» in der Kirchengeschichte, en *Peregrinatio*, II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, 1965, 139 ss.

un «nuevo orden». Lo nuevo le parecía a Lutero como un «additamentum», una adición demoníaca y falsificadora.

> Esta novedad, por tanto, de la que aquí se trata, no es una novedad que disuelve algo exclusivamente caduco, sino una novedad tal que supera y redime lo viejo como su cumplimiento escatológico y que arrastra hacia sí con tal violencia, que su «pasado» es un pasado completo y que deja sin validez su «prius» temporal, con lo que lo «viejo» ahora ya no persevera en una antítesis a lo nuevo como su perdurable problematización y amenaza, como la figura convertida en sombras frente a la figura desde ahora ya entrada en la luz.

También la iglesia tiene «novedad desde el fin». «En esta novedad hay una renovación biológico-generacional, y se supera la antítesis formal de lo «viejo» y de lo «nuevo».[42]

Las tesis de Wolf nos sumen en un mar de dudas. En primer lugar, cabe preguntarse si el rechazo de Lutero de lo «nuevo» hay que entenderlo sólo desde una perspectiva dogmática, inde-*pendientemente de la situación lingüística de la categoría* de lo «nuevo» en el pensamiento de su época. De otro lado, y aquí queda el peso decisivo, la distinción entre una novedad de esencia y una novedad de forma nos parece básicamente problemática. Esto conduce a una iglesia inmóvil, abundan las pruebas, a una iglesia dispuesta siempre a entregarse a las coartadas dogmáticas.

J. Moltmann interpreta con Bloch lo nuevo bíblico como lo «novum ex nihilo», que, además de hacer envejecer lo conocido, supera el pasado por antinomia.

> Lo nuevo del evangelio no aparece por eso en la conformidad con lo bueno viejo, sino en antinomia a aquello que es y que fue. No fundamenta continuidades, sino que estatuye la contraposición... Sólo es posible hablar de conformidad en el hecho de que los creyentes esperan paciente y activamente y, con su esperanza en aquello que aún no ven, cuestionan lo que ven. La «resurrección», pues, no tiene, en realidad, prefijo alguno, tal como suponen las expresiones «resurrectio» y «anástasis», y de ahí que la expresión más correcta sea la del éxodo de Jesús de la muerte y del abandono de Dios: una salida de la muerte a la vida que halla su culminación por la muerte de la muerte. La «resurrección» no es una restauración, es una «promissio», no tiene una «anámnesis», sino que es una anticipación.[43]

[42] E. Wolf, *o. c.*, 143.

Lamenta Moltmann que la teología cristiana, en lugar de abrirse radicalmente a la novedad de lo nuevo, ha introducido a su vez el motivo del retorno y, por consiguiente, ha salvado lo viejo recordado. Con no menor decisión escatologiza también Moltmann la tradición, haciendo que lo nuevo beba de lo antiguo:

> La «tradición» cristiana es misión hacia delante y misión de lejanías. No está situada en el contexto generacional de padres e hijos, sino que camina hacia lontananza, hacia todos los hombres... La tradición cristiana no cabe, pues, entenderla como un continuar extendiéndose de lo que hay que conservar, sino como un acontecer que llama a la vida a los muertos y a los sin Dios.[44]

¿Qué puede intentar una didáctica teológica con una escatología que ignora pentecostalmente estructuras empíricas tales como las cadenas generacionales, las tradiciones socioculturales, etc., y en su lugar postula «loci» dogmáticos? *Quien desdeña la eternidad de los fundamentos sociales*, en manera alguna ha comenzado aún a practicar sus cambios. Tememos que las actitudes de la escatología radical, que conjura a lo «novum ex nihilo», se asemejen en proporción inversa al pensamiento que intentan debelar. La antinomia entre el «re» en resurrección y el «anti» en anticipación, entre el «re» en «reformatorio» y el «pro» en la «prolepsis» no debe ni puede decidirse alternativamente, sino que tiene que ser vivido dialécticamente y como conflicto. La pregunta por lo «novum», si es que no ha de ser una pregunta totalmente carente de sentido e indiferente al mundo, tangencia un «antiquum», cuya continuidad y discontinuidad están en suspenso. La pregunta por lo nuevo tampoco es absolutamente total bajo el aspecto de la escatología bíblica. Si, en realidad, lo fuese,

[43] J. Moltmann, *Die Kategorie Novum ir der christlichen Theologie*, en *E. Bloch zu ehren*. Beiträge zu seinem Werk, editado por S. Unseld, 1965, 251; cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1965[5], 72 (Trad. esp.: *Teología de la esperanza*. Salamanca 1969).

[44] La radical escatología de Moltmann, felizmente no es consecuente en todas sus partes. Respeta, por ejemplo, aquello que prohíbe lo último: el recuerdo (276). Muy claramente lo expresa en la p. 137 y siguientes: «Lo 'nuevo' del evangelio no es, por tanto, algo 'totalmente nuevo'. Su novedad se patentiza por cuanto se impone frente a lo viejo, frente al ser del hombre en el contexto de la ley, el pecado y la muerte, y por eso 'hace' a lo viejo 'viejo'».

habrían de ser cepillados entonces los condicionamientos somáticos de la pregunta en la niñez y en la ancianidad, en el género sexual y en las generaciones, en el tiempo y en la sociedad.

Tampoco la resurrección de Cristo aparece como el terrorífico «novum ultimum», como puro antirrecuerdo, sino como lo no-idéntico en lo idéntico, como lo extraño en lo humanamente familiar. El Cristo resucitado es reconocible corporalmente. Su resurrección no sólo promete la anti-muerte; también promete una nueva vida. La total novedad de lo nuevo sería algo inhumano. No podríamos ni esperarla ni demandarla, y nos la tropezaríamos con sentidos perturbados y espíritu enfermo. Lo «novum Christi» encuentra afablemente a lo «antiquum mundi». Hay tal cantidad de novedad en él, que hombre y mundo pueden llegar a ser nuevos y jóvenes. Pero hay también tanta realidad familiar en él, que razonablemente podemos recordar las viejas promesas.

La escatología cristiana no fundamenta una tradición cristiana *sui generis*. ¿Dónde habría de darse algo así en la práctica? Como cualquiera otra sociedad, el cristianismo se transmite en las relaciones didácticas de pregunta y respuesta. Un sobrio diagnóstico y una interpretación exegética sobre la naturaleza ha sido realizada por J. Barr. La tradición bíblica determina negativamente el rechazo de Cristo por Israel y muestra positivamente sus contornos.

> En la interpretación práctica no se seguirá llamando «nuevo» al abandono de la tradición, sino a la reordenación de la tradición impulsada con un más profundo sentido comprensivo. (Debemos ver realísticamente que un abandono de la tradición sólo significa una afección al solar de una nueva tradición).[45]

La tradición cristiana sólo entonces es misión real hacia adelante, cuando, al mismo tiempo, también es recuerdo crítico hacia atrás. Sólo en el caso de que no olvide ni a los padres ni a los hijos, ni a las hijas ni a las madres, ni a las familias ni a los pueblos, abrazará a todos los hombres. Ningún infiel es llamado a la vida si no se conservan tradiciones que protejan

[45] J. Barr, *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung*. Eine Studie zu den beiden Testamenten, 1967, 185, cf. 156.

al hombre, aniquilando a las que lo tiranizan. Lo «novum Christi» no es una novedad en sí. Ha de ser preguntado siempre desde los sistemas de respuesta tradicionales, esperado como sorpresa y experimentado en el conflicto. No es lícito un éxodo que sacuda a lo antiquum como si fuese polvo molesto de los pies. Lo escatológicamente nuevo aparece en medio de lo históricamente viejo —orientándolo, cambiándolo y liberándolo, pero nunca eliminándolo—, o, de lo contrario, fiat theologia, pereat mundus! El que dijo: «Yo hago todas las cosas nuevas» (Apoc 21, 5), no nos grita un «ultimum» total, sino que da una respuesta definitivamente salvífica a preguntas que el hombre sólo puede contestar de una manera interina y fragmentaria, si es que, en general, lo puede de alguna manera, y que, en cada caso, arrastra consigo, a través de los tiempos, como estigmas del antiguo mundo interrogativo en figura de lágrimas y dolor. La esperanza cristiana tiene sí una relación al futuro de Dios, pero también a la corporalidad del viejo Adán. «La esperanza es la correspondencia psíquica a la patencia biológica de la naturaleza humana», dice A. Mitscherlich.[46] Su expresión lingüística es la pregunta por lo viejo y por lo nuevo, que no cabe reducir a silencio.

3. *Hermenéutica y ciencia*

¿Pertenece el preguntar a las constantes de la antropología? H. G. Gadamer, que evidencia formalmente la preeminencia hermenéutica de la pregunta, acentúa que toda la experiencia humana presupone la estructura de la pregunta.

> No hay experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que la cosa no es así como a primera vista se pensó, presupone evidentemente el tránsito por la pregunta de si es esto o aquello. La patencia que queda en la esencia de la experiencia es cabalmen-

[46] A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, 133; cf. R. Bergius, *Formen des Zukunftserlebens*. Eine experimentelle Untersuchung zur Motivations-und Denkpsychologie, 1957, 240: «Para decisiones de las preguntas racionalmente ya no abrazadas, necesitamos de una experiencia de futuro finamente diferenciada, cuyo fundamento son las ordenaciones confiadamente vividas y creídas».

te esta patencia del esto o aquello desde un punto de vista lógico. Su estructura es la de la pregunta.[47]

Para Gadamer preguntar significa un colocarse en lo abierto, un situarse a la intemperie y un mantener en suspenso. Gadamer llama opinión a lo que contiene y retiene el preguntar. Ya hemos discutido nosotros esta correlación de la actividad de la pregunta y la base de la costumbre que nos fuerza a precisar más críticamente el hecho antropológico de la patencia frente al mundo. El hombre no está de por sí abierto al mundo, sino sólo en tanto en cuanto mantiene libre esta patencia por medio de las preguntas. Respecto de aquello que habitualmente entiende por sí mismo, el hombre existe limitado por su perimundo y cerrado. Las puertas al mundo están, pues, sólo provisionalmente abiertas, y en cada caso sólo cuando las preguntas las golpean.

> Plásticamente expresado, sólo hasta que el yo logra poner la pregunta del por qué sin que ya antes esté asegurada la respuesta. Una obediencia discente retenida en el plano dogmático, un modelo vivido insuperablemente, corta tempranamente el hilo de un desarrollo a un yo crítico que puede decir sí y no.[48]

El hombre no está ni totalmente «abierto» —pregunta absoluta— ni completamente cerrado —absoluta obediencia a la respuesta—, sino que es una mezcla de ambos. Max Scheler lo formula así: «El hombre es, por tanto, las dos cosas al mismo tiempo: un callejón sin salida y una salida».[49] Las opiniones y las costumbres pavimentan las callejas sin salida, mientras que las preguntas abren nuevos caminos.

Ahora bien, el problema se complica desmesuradamente por cuanto no existe una frontera objetiva entre la obediencia a la respuesta y las preguntas, entre el callejón sin salida y las salidas, sino que la diferencia queda, más bien, en los condicionamientos socioculturales del hombre mismo. La pregunta y la respuesta no son constantes antropológicas, ya que bajo los diversos presu-

47 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode.* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1960, 344.

48 A. Mitscherlich, *o c.*, 284.

49 M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung,* en *Philosophische Weltanschauung,* 1954, 27.

puestos de edad, formación y educación, su mutua relación es cuantitativa y cualitativamente diferente. Un miembro de una sociedad fuertemente tradicional, minoseítica, no sólo pone menos preguntas porqué que el hombre técnico, también pregunta con otra estructura de conciencia. Gehlen observa a este respecto:

> En realidad, creemos que la vida interior de los hombres de otros tiempos y de otras culturas no sólo se diferenciaba de la nuestra por su contenido, es decir, lo que ellos pensaban, y sentían, y querían —esto es natural—, sino que estructural y formalmente eran diferentes por sus calidades y por cómo las vivenciaban.[50]

La estructura de la pregunta que acompaña en todas las experiencias no permanece, por tanto, igual; no es antropológicamente constante, sino que varía y puede ser influenciada en sus variaciones tanto positiva como negativamente. Por lo que respecta a la historia de la época moderna, se podría decir que con la creciente desaparición de la tradición se ha potenciado enormemente la necesidad de preguntar.

> La eliminación del poder de la tradición —así Scheler— continúa su avance en la historia humana. Es un producto de la «ratio» que objetiva en un mismo acto un contenido transmitido, y, por así decir, rechaza el pasado, al que pertenece, dejando el campo libre para nuevos descubrimientos e invenciones... La presión que inconscientemente ejercita la tradición sobre nuestra conducta, disminuye crecientemente en la historia por medio de la progresiva ciencia histórica.[51]

En casi todos los campos de la vida humana, de la moral, de la política, del tráfico y de la religión, los tradicionales sistemas de respuesta homogéneos abandonan el campo a una nueva actitud de búsqueda y de pregunta. Ahora bien, estos cambios no acontecen sin conflictos. La decreciente presión de la tradición problematiza la habitual obediencia discente, confrontándola con preguntas porqué y con decisiones que no raras veces son sentidas como inseguridades, por lo que se las rechaza afectivamente. La tarea didáctica del presente consiste en arrancar la estructura hermenéutica de la pregunta a la formación fortuita, tomándola

50 A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter,* 59.

51 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 30.

bajo la propia responsabilidad. Esto significa que necesitamos una plástica y flexible obediencia a las respuestas que, ante situaciones nuevas, motive a preguntas pertinentes de orientación. Sería necesario un consciente influjo pedagógico sobre la estructura de la conciencia humana y, además, sobre la situación afectiva. De un lado, el hombre ha de ser condicionado a practicar una elevada disponibilidad de pregunta en su comportamiento frente al mundo, en lugar de practicar una tradición autorreguladora de respuestas. De otro, está la tarea de formación de los afectos que soporte la múltiple coordinación de diversas costumbres y no las recuse agresivamente. No es casual ni indiferente el lugar y el modo de la apertura del hombre frente al mundo, y dónde está limitado por su circunstancia, y si acaso en lo político es un animal de costumbres o un interrogador. En un mundo técnico, sujeto a rápidos cambios por la ley de una producción continuada, si el hombre quiere sobrevivir ha de aliviar su conciencia con reglas funcionales de costumbres y con preguntas rejuvenecedoras para, de ese modo, mantener en movimiento el órgano orientativo de su actuación cual pantalla de radar. La pregunta, y sólo la pregunta, capacita al hombre para prever las consecuencias de su acción. Puede preguntar: «¿Qué es lo que he realizado y qué realizaré?». «Pero en esta pregunta, dice Lorenz, está el fundamento de toda moral responsable del hombre».[52]

Comparado con sus antepasados medievales, el hombre contemporáneo vive sin dificultades mayores. Las leyes de la gravitación hermenéutica, que se entrecruzaban hasta aquí con tradiciones e instituciones, están ya casi superadas para él. En lugar de unas pocas costumbres, las más de las veces de vía estrecha, se dan ahora a menudo muchos y contradictorios sistemas de respuesta. G. W. Allport describe este hecho de una manera muy sugestiva, cuando dice:

> La anciana campesina, pese a todo el respeto que pueda merecernos, sólo tiene unas pocas costumbres y cualidades dominantes. No se romperá la cabeza ni por las novedades de la moda, ni por la caída del capitalismo. Para ella tiene una importancia mayor el hecho de que ha de limpiar su cocina que no el que el planeta vaya de mal

[52] K. Lorenz, *Uber tierisches und menschliches Verhalten*, II, 246.

> en peor. Unas pocas y sencillas actitudes y máximas le bastan para su vida. Hace su tarea, confía en Dios y bebe el té de las hierbas que ella misma ha recogido. En comparación a un ilustrado cosmopolita que ha de codearse con las contradictorias concepciones del mundo y con sus conflictos personales y con los cósmicos, su personalidad estará mejor integrada con toda probabilidad, bien que no sea tan multiforme y tan rica en matices.[53]

El mundo de la civilización técnica es más abierto que el del feudalismo campesino, pero incomparablemente peor integrado y estabilizado. Proporcionalmente a su estado de formación, la mayoría de los contemporáneos se muestra mal equipado para suplir las lagunas de la tradición con un ensayo propio y objetivo. Esta es la terrible oportunidad de los simplificadores, llamados «grandes» sólo por los ignorantes o los cínicos. Su limitado espíritu pone carriles, cuando se exigiría la movilidad del conductor en carretera libre, si es que ya no la del piloto de aviación. Los raíles son más seguros, pero también están más faltos de libertad que la carretera. La aviación posibilita una mayor independencia, por lo que estimula a una multitud de situaciones de pregunta que sólo con la ayuda de un complicado instrumento técnico cabe domeñar. Sin la ayuda de las máquinas, el hombre moderno ya no es capaz de hacer todas las preguntas que exige de él su encuentro con el mundo, ni de las respuestas que protejan su realidad.

Sólo quienes estén inmunizados para las cuestiones de la didáctica habrán de maravillarse de que determinadas preguntas que en el pasado condicionaron notoriamente la historia de la iglesia, aparezcan hoy sin función, incluso sin relevancia antropológica. A este respecto, H. Symanowski ha comparado en una entrevista nuestra civilización industrial y la edad media:

> La pregunta de pasadas épocas, que, por ejemplo, impulsó a Martín Lutero al monasterio —y del monasterio, luego— sonaba así: ¿Cómo consigo yo un Dios misericordioso? Esta era la pregunta que movía a los hombres, el motor de su actuación en el mundo, la que desencadenaba las cruzadas y las guerras, la que impelía a los hombres, no dejándoles reposar ni un minuto. ¿Cuántos cuidan, hoy, de conseguir una respuesta? Las más de las veces, dormitamos tan ricamente sobre esta pregunta. Incluso puede que ni siquiera nos la

[53] G. W. Allport, *Persönlichkeit*, 144.

hayamos planteado jamás, o acaso nos parezca anticuada. Ahora bien, otra pregunta nos impulsa a la angustia o a la desesperación: ¿cómo lograr un prójimo benévolo? [54]

La cristiandad medieval, además de poseer *temáticamente* otras preguntas diferentes a las nuestras —esto es una verdad de perogrullo—, se diferenciaba de nosotros en la calidad y en la estructura de su preguntar. Válidas instituciones estrechaban decisivamente el espacio de las decisiones privadas. Tradiciones vivas aliviaban al individuo de la propia actitud de búsqueda. Esta es la razón del porqué Lutero hace memorizar su catecismo, sin pretender su interpretación. Las preguntas controlan la obediencia discente en cuya capacidad de función se confía. Hoy, la cristiandad se asemeja a la abuelita campesina de Allport, que con sus venerables costumbres es traspuesta en medio de la gran ciudad, y para cuyas relaciones funcionales no trae consigo ni soluciones eficaces, ni preguntas que abran nuevas perspectivas. Más terrible aún es el hecho de que las tradiciones eclesiásticas originan un mecanismo *didáctico de efectos inhibientes para la* pregunta. Tampoco es mucho lo que ayudan los morbosos esfuerzos por adaptarse a las exigencias modernas, pues la presión de la propia legalidad del sistema dogmático de respuestas, cuya eficacia se infravalora ingenuamente, se abre paso siempre.

En tanto la iglesia no haga sino interpretar su tradición en virtud de una decisión teológica, es decir, en tanto se mantenga en el potencial tradicional de respuesta en lugar de licuarlo críticamente —eliminándolo en parte, si llega el caso—, la pregunta sólo podrá entrar domesticada en cotos reservados. Se efectúa tal lujo con la teología en la vana esperanza de mantener bajo control al preguntar. El resultado de un desarrollo didáctico defectuoso en la iglesia a lo largo de los años es una casi completa desemejanza entre la conciencia de la teología científica y la comunidad.

> El abismo entre la formación de la conciencia de un puñado de teólogos en las dos grandes confesiones y de grupos más pequeños de laicos por un lado, y el estado de conciencia de capas mucho más amplias de cristianos y no cristianos de otro, es tan grande como quizás el abismo que separa la época de los neandertales y la del hombre de la época de los Humboldt en Berlín, o de Goethe en Weimar.[55]

[54] J. Heldt, *Gott in Deutschland*, 1963, 38; cf. H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, 30: «No se está, por ejemplo, ansioso de salvación, y la pregunta de Lutero ¿cómo consigo yo un Dios misericordioso? no se oye en ningún café ni en ninguna tertulia».

La educación del cristiano para la pregunta, tal como lo exige el presente, debe ir mano a mano con una consciente renuncia a tradiciones eclesiásticas, si es que ha de conseguirse. En la ejecución del volver a aprender habría entonces que precisar qué sistemas de respuesta se muestran como el talento susceptible de aprovechamiento, y cuál se asemeja a un impedimento entumecedor. Exactamente lo contrario de la argumentación de un obispo en funciones, que, preguntado por su personal esperanza, espera

> que se materialice cada vez más en la iglesia la necesidad de una sólida piedad generadora de vida, en lugar de aquella creciente teoretización del pensamiento cristiano que a sí mismo se deshaucia.[56]

Piedades sólidas, vividas ateoréticamente, pertenecen a los automatismos social-eclesiásticos que notoriamente bloquean la reorientación interrogativa. En tanto las tradiciones eclesiásticas aplasten una sola pregunta esencial para la actitud de búsqueda del cristiano, se impone su desmantelamiento, no arbitrariamente, por cierto, sino por una decisión de la razón teológica.

La estructura del preguntar en la época moderna es una estructura técnica y científica. En ninguna parte es esto tan claro y tan manifiestamente reconocido como en las ciencias naturales. Si la física clásica estaba convencida de poder ofrecer objetivaciones absolutamente válidas, y determinaciones rigurosas y universales, en la física moderna se ha operado una transformación fundamental. *El principio einsteiniano de la relatividad evidencia* que el valor físico del conocimiento está referido a un determinado sistema de coordenadas. Con ello queda destruido el cuadro determinístico de la naturaleza y, como dice Heisenberg, deviene importante «la expuesta naturaleza de la problemática humana».

[55] F. Heer, en *Zwei Jahrzehnte im Urteil der Zeitgenossen*, edit. por J. Burkhardt, 1966, 49.

[56] J. Lilje en J. Burkhardt, *o. c.*, 16.

Tenemos, pues, que de lo que aquí se trata no es propiamente tanto de una imagen de la naturaleza, cuanto de la imagen de nuestras relaciones con la naturaleza.[57]

La correlación de pregunta y sistema de referencia, de planteamiento del problema y de su solución experimenta aquí una justificación en cuanto que se cerciora de sus posibilidades y de sus límites. La pregunta no se asemeja a una llave que abriese a capricho las puertas de la realidad, tal como ésta es en sí, de modo que la adquisición de muchas preguntas supondría siempre un mayor acercamiento a la meta de adquirir una visión sobre la realidad. La pregunta puede destapar la realidad sólo en cuanto, al mismo tiempo, pone las condiciones bajo las cuales aparece ésta reconocible. Las consecuencias para la teoría del conocimiento las expone R. Hönigswald así:

Cuando la ciencia trata de objetos, formula sus tareas, lo sabemos, en preguntas que quieren configurar la verdad. Y, a la inversa: estas tareas corresponden a posibles preguntas, es decir, a preguntas fundamentales por el sentido objetivo. Asegurarlas metódicamente como preguntas, significa, en primer lugar, poner como «real» al objeto... Por tanto, tareas y preguntas se ponen en la investigación en lugar del objeto simplemente dado, lo articulan en el proceso investigador y con ello garantizan también su realidad... Qué es lo que «sean» la materia y el átomo, si es que lo «son» y en qué sentido, se decide únicamente en las preguntas por cuyo motivo fueron forjados sus conceptos, o en las respuestas a estas preguntas, respectivamente.[58]

El experimento científiconatural es una pregunta metódicamente planteada a la naturaleza, esto es, constantemente regulada y controlada. La opinión sostenida anteriormente de que la naturaleza habría de mostrar aquí su realidad objetiva, se desecha hoy a favor de una concepción en la que se tiene en cuenta el poder prejuzgante y, por consiguiente, relativizante de la pregunta. En el proceso cognoscitivo domina la idea de

que en cuanto hombres experimentadores y observadores, codeterminamos la regularidad de las leyes, ya que la naturaleza sólo con-

[57] W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1956, 18 y 21. Para esto, cf. W. Büchel, *Philosophische Probleme der Physik*, 1965; B. Juhos, *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der modernen Physik*, 1967.

[58] R. Hönigswald, *Analysen und Probleme*. Schriften aus dem Nachlass, II, edit. por G. Wolandt, 1959, 58.

testa a las preguntas que nosotros le planteamos. Si en absoluto vemos algo como problema, tampoco haremos experimentos ni observaciones en esa dirección y, naturalmente, tampoco podemos esperar que la naturaleza nos revele algo sobre ello.[59]

Por cuanto no hay un sistema de referencia que sea capaz de aprehender toda la realidad en una situación, y por cuanto no existe un lenguaje coordenado que sepa formular la pregunta absoluta, los retículos de orientación se pluralizan y relativizan. Es posible incluso interrogar a un estado de cosas semejante con diversos lenguajes coordenados, de modo que lo que *aquí* pareciere contestado, *allí* emerja como una nueva pregunta.

En la física, escribe M. Born, se produce, pues, una complicación, ya que magnitudes que en una fase del conocimiento se tenían como invariables, es decir, que se las consideraba como imágenes de la realidad, pierden este rango por nuevos descubrimientos. Un ejemplo de esto lo tenemos en el tránsito de la mecánica clásica a la teoría de la relatividad.[60]

En forma pareja se expresa Heisenberg:

El más importante resultado de la física atómica fue el conocimiento de la posibilidad de utilización de esquemas de leyes de la naturaleza totalmente heterogénea sobre el mismo acontecer físico, sin contradecirse. La razón de esto radica en el hecho de que en un determinado sistema de leyes, y a causa de los conceptos fundamentales sobre los que está estructurado, sólo tienen un sentido sus más precisos planteamientos interrogativos, y que ésa es la razón del cierre a otros sistemas en los que se ponen otras preguntas.[61]

Todo sistema de referencia opera ambivalentemente, esto es, selectiva y motivadoramente: hace que unas preguntas sean significativas y que otras carezcan de sentido. No hay una base de operación firme o absoluta. No existe un sistema de respuestas que esté legitimado para identificarse con la realidad. Al modo como el artista moderno (Picasso, por ejemplo) aplica perfiles diversos a hombres iguales, y así como la moderna novela adscribe

[59] G. Frey, *Erkenntnis der Wirklichkeit*, 96.

[60] M. Born, *Der Realitätsbegriff in der Physik:* Universitas 13 (1958) 938.

[61] W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 1949[8], 20 (Trad. esp.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona, 1957).

contradictorias propiedades de carácter a la misma persona, de la misma manera el científico de la naturaleza sabe que un elemento de la realidad, es decir, la energía, es susceptible de una existencia multiforme. No son perceptibles ni sustancias ni fenómenos, sino relaciones que cabe producir y descifrar por medio de preguntas. Una propiedad de las relaciones, sin la que sería imposible el conocimiento, es la simetría.

> En la multitud de los fenómenos buscamos lo que se repite, lo indiferenciable en relación a determinadas relaciones. Sólo por cuanto esa cosa existe en la multiformidad mundana que se nos aparece, podemos en definitiva conocer algo. Sólo en cuanto hay en ella simetrías es perceptible para nosotros.[62]

La física cuántica constata, pues, que en el mundo existe lo casual y lo contingente. El demonio de Laplace contaba con que la realidad cabría abarcarse en las propiedades de la simetría. Esta concepción es errónea. Sólo según la borrosa teoría de la mecánica clásica se asemeja el mundo a un sistema determinista de sólidas simetrías. El «Weltbild» de la moderna física es estadístico, esto es, cuenta con la aportación de lo casual y con la realidad de lo asimétrico. No son las tendencias de las simetrías, sino las de las asimetrías, las que determinan que la naturaleza y el hombre tengan una historia. Cuanto más imprecisas sean las imágenes de ambas, tanto más fuertemente aparecerán las propiedades de la simetría. Cuanto más diferenciada y plástica es la estructura de la pregunta, tanto más proteica, diferenciada y múltiple aparecerá la realidad.

Desde un punto de vista didáctico, la respuesta es una relación discente en el estado de la simetría, la pregunta una relación de aprendizaje en el estado de asimetría. La respuesta tiende a una consideración determinística del mundo, la pregunta a una histórico-estadística. Por lo que respecta al problema antropológico de pregunta y respuesta, la física moderna ha llegado a la conclusión de que un determinado lenguaje coordenado (por ejemplo, el de la física clásica) no está, en efecto, limitado en su validez de relación, pero sí en su aplicabilidad. Se impone renunciar a la búsqueda de un sistema absoluto de referencia en favor

[62] G. Frey, *o. c.*, 110.

de operaciones variables con heterogéneos esquemas orientativos. En lugar del sistema absoluto irreal hace su entrada el fragmento real histórico.

> Nos encontramos en la situación de un escultor que no logra sacar de la piedra la pretendida obra de arte, tal como ocurre con los fragmentos de los Esclavos, de Miguel Angel, por ejemplo. Y es que lo que Miguel Angel quería cabalmente representar no cabía representarlo cumplidamente de la piedra. La imperfeccionabilidad se convierte en un medio artístico de expresión.[63]

La didáctica teológica evidencia en la cristología que las afirmaciones veterotestamentarias y de la historia de la iglesia no nos ofrecen una imagen de Cristo en sí, sino que reflejan relaciones humanas a Jesús de Nazaret. Toda respuesta teológica que se sedimenta en una fórmula confesional se retrotrae a un lenguaje de coordenadas histórico-teológico, con cuya ayuda se formuló la cuestión cristológica. La multitud de las respuestas no debiera hacernos olvidar el hecho de que ya ninguna de ellas puede ser más que una determinación de relación a base de un planteamiento determinado. No es posible dilucidar quién fuera Jesús de Nazaret «en sí», como tampoco sabemos dar una respuesta al problema de qué sea la materia «en sí». En la didáctica teológica respuestas y preguntas aparecen en lugar de las sencillas proposiciones confesionales de la iglesia, analizan sus sistemas de referencia y garantizan con ello su significación. El que Jesús fuese el mesías y en qué sentido, si fue el kyrios, etc., se decide en las preguntas por cuyo motivo fue utilizado y se le dio este título. Qué es lo que Jesús signifique para el presente, sólo puede ser contestado por la tradición en tanto en cuanto estimule a nuevas preguntas. Cuando las impide o las reprime con viejas simetrías, hay que oponerse decisivamente a su empleo. El problema de la cristología no es un problema que haya que tratarlo en forma conceptual-objetiva, sino que hay que tratarlo estadísticamente. No sólo contiene lo repetible y lo simétrico, sino también lo casual y lo asimétrico. El empleo de la relación de inseguridad en la cristología no significa el respeto a las inexactitudes o a las lagunas del conocimiento, sino, más bien, la renun-

[63] G Frey, *o. c*, 99.

cia a las necesidades hermenéuticas y la potencia para las probabilidades. Dicho en forma concreta: quién es el que *realmente* sea Jesús, no puede ser contestado parcialmente desde la tradición histórica, sino que hay que contar nuevamente con la pregunta.

En su *Tagebuch einer Ostasienreise* («Diario de un viaje al Asia oriental») refiere H. Thielicke una discusión teológica con cristianos laicos en Tokio, en cuyo transcurso surgió la pregunta de si no era preferible que el japonés llamase a Jesús de Nazaret «Hijo de Dios», y no que lo confesase simplemente como «Dios». Como no podía ser de otra manera, Thielicke interpreta la pregunta con ayuda del lenguaje de coordenadas de la teología occidental, y piensa en los puntos cristológicos en disputa de los siglos II y III de la era cristiana. Pero la realidad es totalmente otra.

> Si Cristo es designado como «Dios», así decían mis amigos, entonces para el japonés aparece de inmediato la asociación sintoísta de que aquí se divinizó a un gran hombre, quizá a un hombre del relicario. Sin embargo, el evangelio anuncia un proceso de dirección contrapuesta.[64]

La experiencia que Thielicke acopia con este encuentro, señala la relevancia del principio de la relatividad para la estructura didáctica de la pregunta. Una respuesta cristológica, «cabal» una vez en la antigüedad occidental, introduciría la mayor de las desgracias, dentro del sistema de referencia impregnado de sintoísmo, de ser repetida correctamente.

Simetrías tradicionales, cuya conexión con un horizonte de pregunta apenas ya es reconocible o no lo es en absoluto bajo presupuestos cambiados, actúan en forma disreguladora. La moderna teología no puede operar menos libremente frente a la tradición que lo que opera la moderna física, de la que Heisenberg espera que

> a cada conocimiento esencialmente nuevo tendremos que llegar a la situación que llegó Colón, que tuvo el valor para dejar la tierra conocida hasta allí, en la casi demencial esperanza de encontrar más allá de los mares una nueva tierra.[65]

[64] H. Thielicke, *Vom Schiff aus gesehen.* Tagebuch einer Ostasienreise, 1962², 112 s.

Por lo que mira a la postura ético-social de la sociedad, el «éxodo» sería una ilusión con la que se puede coquetear, pero no vivir prácticamente. Hermenéuticamente, la moderna ciencia postula la estructura conciencial de Colón como modelo de una antropología moderna, en cuanto que se propone en suprema medida la renuncia a la tradición y, de igual modo, una orientación al mundo interrogativo.

[65] W. Heisenberg, *Wandlungen*, 21.

8 *Politología de la pregunta*

Las preguntas son como las revoluciones; empezar con ellas es el cuento de nunca acabar. Ocurre que están continuamente engendrando a sus semejantes.

(R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*)

1. *Las preguntas en el terreno de la actuación pública*

El célebre escrito en el que el abate Sieyès estatuía el programa social de la revolución francesa (1789) comenzaba con tres preguntas: 1. ¿Qué es el tercer estado? Todo.—2. ¿Qué ha sido hasta ahora en el ordenamiento político? Nada.—3. ¿Qué es lo que puede llegar a ser? Algo. La pregunta capacita a los hombres para un comportamiento político, esto es, tanto respecto a la posibilidad de fundamentar situaciones políticas, como de variar tales situaciones. La pregunta impide que la sociedad humana exista tan sólo a base de reflejos sociales y automatismos de grupo. Cuando se pregunta, desaparece la identidad natural de la especie y se abre a la variedad de un común mundo político. Pero la

pregunta sólo es susceptible de entidad política cuando opera públicamente y en el mundo. H. Arendt [1] ha descrito el espacio público como el lugar de la actuación política. Este espacio es el que separa y une al mismo tiempo a todos a los que es común. Lo que lo mantiene unido es una complicada constelación de diversos factores de poder. En lo público el hombre político posee la oportunidad de destaparse como persona que habla y actúa, y en lugar de ser sólo distinto numéricamente, diferenciarse activamente de los otros hombres.

> Al actuar y obrar nos introducimos en el mundo de los hombres, un mundo que ya existía antes de que nosotros naciésemos en él, siendo esta introducción como un segundo nacimiento en el que confirmamos el desnudo hecho del haber nacido; tomamos sobre nosotros, por así decir, la responsabilidad de ese hecho.[2]

La pregunta es la función del lenguaje sin la que, en lo fundamental, no cabe pensar la actuación política. Su parte constitutiva en la conciencia política determina el carácter aporético de la acción. Así como el hombre domina el «apeiron» de su saber preguntando, también el «apeiron» de su acción le fuerza a preguntar. Según H. Arendt,[3] hay que considerar como aporías de la acción: 1) la enormidad de las consecuencias; 2) la irreversibilidad de los procesos operativos; 3) la imposibilidad de hacer responsable a uno solo.

> El antídoto frente a la irrevocabilidad —frente a aquello que una vez hecho no se puede anular, aunque no se sabía y no se podía saber lo que se hacía— radica en la facultad humana de perdonar. Y el remedio frente a la imprevisibilidad —y frente a la incertidumbre caótica de todo lo futuro por tanto— queda en la facultad de dar y mantener promesas. Estas dos facultades van juntas.[4]

En virtud de la pregunta, no puede el hombre ciertamente resolver las aporías de su actuación, pero puede respetarla en la forma de una conciencia con problemas. Puede preguntar: ¿qué es lo que ocasiona la acción?; ¿qué consecuencias tendrá?; ¿a

[1] H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1960, 49 ss.
[2] H. Arendt, *o. c.*, 165.
[3] H. Arendt, *o. c.*, 214.
[4] H. Arendt, *o. c.*, 231 s.

quién afectará?; ¿quién lleva la responsabilidad?; ¿qué puedo prometer?; ¿a quién debo perdonar?

Por cuanto la pregunta constituye la forma superior de la responsabilidad política, las cualidades de un sistema político se distinguen por el modo como se aprecia y se tiene en cuenta a la pregunta en el sistema constitucional. Las instituciones y derechos políticos que asignan un lugar al preguntar, abren espacios de libertad y limitan la coerción. Las dictaduras adscriben al súbdito a sólidos sistemas de respuesta, mientras que las democracias liberales comprometen al ciudadano en una actitud de pregunta mayor de edad. Sufragio universal, parlamento, tribunal constitucional y libertad de prensa: todos los elementos fundamentales de la democracia moderna están movidos por la pregunta. A la inversa, una realidad constitucional delata su tendencia a la falta de libertad en la medida en que mutila o cohibe el derecho a la pregunta en alguna parte del espacio público. Max Frisch resalta la actitud espiritual de los políticamente no libres con estas palabras:

> En general, se asustan ante cualquier pregunta abierta; su actividad intelectual tan sólo llega allí donde ya tienen preparada una respuesta de antemano, una respuesta práctica, una respuesta que les sea útil. Con tal que, en general, piensen algo. Sólo justifican. Bajo ninguna circunstancia se aventurarán a la duda. ¿No es esto cabalmente la prueba de una falta de libertad espiritual? [5]

El estado autoritario vigila con recelo para que el canon de las respuestas útiles para él sea conocido y aceptado por todos. Sólo soportará las preguntas en tanto en cuanto éstas sirvan para estabilizar las respuestas ya existentes y no critiquen su autoridad.

> El estado representativo se basa en la aceptación, bien fundamentada por la observación y la experiencia, de que los hombres son imperfectos, de que nunca un solo individuo o un solo grupo son capaces por sí solos de responder adecuadamente a todas las preguntas y de que uno, por tanto, no puede nunca abandonarse al hecho de que un individuo, un grupo o una capa social cualquiera puedan por largo tiempo determinar ellos solos aquello que conviene a la libertad de los hombres en la sociedad.[6]

[5] M. Frisch, *Stiller*, 149.
[6] R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit.* Zur soziologischen Analyse der Gegenwart, 1965, 241-

Ante este trasfondo, proyecta Dahrendorf el modelo de un estado en el que lo asombroso no es la existencia, sino la falta de los conflictos sociales.

> Por cuanto no conocemos todas las respuestas, se han de dar continuos conflictos sobre los valores y las ideas políticas. A causa de la incertidumbre, se da continuamente una transformación y un desarrollo. Aun prescindiendo de su utilidad como instrumento del análisis científico, el modelo de conflicto es esencialmente no utópico; es el modelo de una sociedad abierta.[7]

Junto a la transformación y al conflicto, son sus caracteres esenciales las preguntas y los productos del tipo de búsqueda.

En la sociedad, la pregunta realiza para muchos lo que antropológicamente también efectúa para el individuo singular: la posibilidad de patencia. En el estado representativo la pregunta no cabe dejarla abandonada al azar. Hay que codificar su derecho en la constitución, organizándola en formas políticas de actuación. Un ejemplo de esto es el artículo 43, párrafo primero, de la ley fundamental de la República Federal de Alemania. Autores competentes lo comentan de este modo:

> Con el derecho a reclamar su asistencia personal y, por tanto, de citación o convocación de los miembros del gobierno, el párrafo 1 garantiza al Bundestag con otras palabras el derecho de pregunta o (y) de interpelación, que obliga al interpelado a responder a las preguntas planteadas. Su aplicación está regulada por el reglamento de sesiones del Bundestag (cf. parágrafos 105-109: Interpelaciones mayores, parágrafo 110: Interpelaciones menores, parágrafo 111, Interpelaciones orales - Hora de preguntas). Pero es el gobierno federal el que se reserva la decisión sobre la amplitud informativa, excepto en el caso del interrogatorio a través de comités de investigación (cf. artículo 44).[8]

Un ejemplo modélico de cuán enfadoso les resulta a los políticos alemanes el ser interrogados y de cuán difícil es preguntar a los parlamentarios lo constituye el «affaire» de Spiegel, en 1962, en el que sólo después de un trabajo ímprobo se logró sacar a la luz pública, a través de preguntas, la conducta absolutamente equívoca de importantes miembros del gobierno. Es

[7] R. Dahrendorf, *Pfade aus Utopia*, en *Ges. Abhandlugen*, I, 1967, 262.

[8] H. von Mangoldt / F. Klein, *Das Bonner Grundgesetz*, II, 1964, 936 s.

sintomática la afirmación del entonces ministro federal del interior ante el Bundestag:

> En primer lugar, soy de la opinión de que la hora de preguntas no representa una batida de caza en la que los ministros sean las liebres (aprobación en las filas del CDU-CSU. Voces de «fuera», gritos y malestar en el SPD).[9]

La descalificada parábola no debería hacernos olvidar que el poder del estado con ninguna otra cosa puede ser controlado más que con las instituciones de pregunta. Precisamente porque el poder es posibilitado realmente por la acción mancomunada de los hombres, si de alguna manera ha de seguir siendo humano, habrá de permanecer controlado por procesos organizados de preguntas. Una acción política que, en principio, se opusiese a la interpelación, o que ya no fuese accesible a ninguna pregunta desde un punto de vista del derecho constitucional, habría que considerarla como inhumana. En parecida forma se expresa H. M. Enzensberger:

> Una decisión política que abrogase todas las siguientes decisiones políticas ya no sería digna de ese nombre. La responsabilidad, en el sentido usual de la palabra, desaparece allí donde el interrogador queda anulado.[10]

Precisamente, la función política de la pregunta muestra cuán irrelevantes son los esfuerzos ontológicos por determinar en definitiva la «esencia» de la pregunta. Lo que aquí se ventila, ante todo, es el problema de qué importancia constitucional se da a la pregunta y en qué medida impregna el preguntar la realidad constitucional del espacio público. Un estado no es más libre por el hecho de proscribir de sus instituciones públicas, desde el parlamento hasta la prensa, el poder de pregunta. Un ciudadano es mayor de edad en la medida en que puede cuestionar objetivamente las respuestas políticas.

No carece de atractivo inventariar la actuación de conocidas figuras políticas respecto a su comportamiento ante la pregunta

[9] A. Grosser / J. Seifert, *Die Staatsmacht und ihre Kontrolle*. Die Spiegelaffaire, I, 1966, 381.

[10] H. M. Enzensberger, *Politik und Verbrechen*, 1964, 36.

y la respuesta. ¿Desde cuándo toman primariamente sus decisiones políticas, desde sistemas estables de respuesta, o, tal vez, tantean interrogativamente el dato complejo? ¿Simplifican groseramente para eludir el esfuerzo que supone liquidar una respuesta vieja e impracticable, o se dejan confrontar con la multiplicidad de las preguntas objetivas, desconcertantes tal vez? ¿Favorecen la aparición de un interlocutor interrogativo que, conforme a la cualidad negadora del preguntar, aparecerá las más de las veces como oposición, o, por el contrario, canonizan el orden de las propias respuestas, fulminando su anatema contra cuantos se permitan ponerlas en duda?

La Alemania posbélica, que en su parte occidental tuvo la oportunidad de una segunda democracia, ha tenido poca suerte con sus políticos más representativos respecto al fomento del derecho político de la pregunta, en cuanto a provocar a preguntas al parlamento, prensa, opinión pública y a los ciudadanos en general. En particular, la trayectoria política de Konrad Adenauer evidencia un interés bastante menos generoso para la forma política de actuación de la pregunta que para la posibilidad de imponer respuestas acabadas de una manera habilidosa. Desde la elección del primer canciller federal,[11] la problemática del rearme atómico de la Bundeswehr, hasta la actitud gubernamental frente a la oposición, K. Adenauer prefirió siempre las respuestas a las preguntas y, en especial, sus propias respuestas. En un país que ya varias veces había sido impulsado al caos en nombre del orden, Adenauer no tuvo inconveniente en difamar la pregunta política motejándola de destructiva («No más experimentos»), y denigrándola como algo peligroso e ideológicamente deficiente. Significativos interlocutores de la opinión pública alemana fueron acallados como sospechosos de comunismo, o tachados de intelectuales de izquierda. Qué extraño, pues, que la sociedad alemana occidental no lograse un recto enfoque frente a la forma de actuación de la democracia al desconfiar continuamente de su elixir vital —la pregunta crítica—, no pudiendo depositar su confianza en ella en tanto sus políticos y partidos protegiesen avaramente la respuesta generadora de seguridad.

[11] Cf. El informe de K. Adenauer sobre el coloquio de los miembros directivos del CDU, en Rhöndorf, el 21-8-1949, en *Erinnerungen 1945-1953*, 1965, 225 ss.

La tarea de la educación política empieza y termina con su relación a la pregunta. Esto lo ha visto bien hace ya más de un decenio H. Weinstock:

> El que una sociedad sea y permanezca un estado humano, dependerá, y no en último lugar, del hecho de que estas estructuras de orden, además de dejar un espacio para la pregunta, desafíen y fortalezcan francamente el querer preguntar.[12]

Pero la educación política no se limita a la escuela en cuanto asignatura, sino que funcionalmente se actualiza en el juego de fuerzas de la política de cada día. El comportamiento de los políticos y de los partidos imprime un estilo que administra el espacio oficial, estimulando a la pregunta si se honra eficazmente el preguntar como constructivo y necesario para el cuerpo social, o paralizándola si se estatuye como políticamente dudosa la capacidad del hombre para controlar y negar. Cuán grisáceo puede resultar para la pregunta el diario acontecer de una educación política lo demuestra una discusión que E. Gerstenmaier, presidente del Bundestag y miembro del sínodo de la iglesia evangélica alemana, tuvo con los alumnos berlineses de los cursos superiores, comentada luego por la prensa en los siguientes términos:

> Todo el mundo (los 226 huéspedes de la reunión) soportó calmosamente la inquisición de los alumnos de los últimos cursos, ávidos de saber. Para Asher Ben Natan, embajador de Israel, incluso fue «una alegría» esa desenfadada tanda de preguntas de los muchachos. Pero es el caso que el huésped 227 de la clase reaccionó en tonos mayores. El miembro del supremo consistorio, el dr. Eugen Gerstenmaier, de 60 años y jefe del parlamento alemán, después de dos horas de debate en el Arndt-Gymnasium de Zehlendorf, hizo saber desde su alta cátedra: «Sepan ustedes que no me gusta la historia en sí...» El jefe de los parlamentarios del Rin no tenía por qué responder. Lo suyo era adoctrinar. Con irritación les cerró la boca a los colegiales de los últimos cursos: «pero ¿qué es lo que están diciendo?» «Esto es horroroso». «¿Qué quiere ése?» «¡Pero esto es un desmadre».[13]

[12] H. Weinstock, *Arbeit und Bildung*. Die Rolle der Arbeit im Prozess um unsere Menschwerdung, 1954, 75.

[13] Der Spiegel, 20, 1966, n. 45, 48, aquí también reseña de la discusión; cf. L. Marcuse, *Gerstenmaier zwitschert Fraktur*, en *Schriftsteller testen Politikertexte*, editado por H. D. Baroth, 1967, 130: «El lenguaje es también un reflejo de las ideas que uno no ha adquirido».

En el extremo opuesto tenemos la forma política de actuación de J. F. Kennedy. En la campaña electoral, este político se exponía a las preguntas con pasmosa naturalidad y en directo, como correspondía a la tradición crítica de su país. Tanto en la discusión objetiva, como en el diálogo con los expertos o en la entrevista, Kennedy tenía ideas muy claras sobre la aportación fundamental de la pregunta política.

> Los hombres que luchan por el poder, decía en un discurso, realizan una contribución indispensable a la grandeza de su nación, cierto. Pero los hombres que cuestionan el poder aportan asimismo una contribución inapreciable... pues son ellos los que determinan si nosotros utilizamos el poder o es el poder el que nos utiliza.[14]

Sus colaboradores admiraban en el presidente su capacidad para hacer preguntas a los expertos políticos, a los que, pese a su concienzuda preparación sobre el tema, les resultaba difícil una respuesta. Con ocasión de conflictos políticos, por ejemplo en la crisis de Cuba, en 1962, ordenaba Kennedy formular todas las situaciones imaginables de preguntas, para que la propia decisión se hiciese tan difícil como necesaria. Resulta particularmente ilustrativa la actitud política de Kennedy frente a la pregunta, si se compara el método de sus ruedas de prensa con el del presidente francés De Gaulle.

Kennedy recibía previamente de sus ayudantes especiales un «briefing book», en el que se aducían todas las posibles preguntas y sus respuestas. Además, se preparaba él para el encuentro con los periodistas, discutiendo con sus más íntimos colaboradores con los que dilucidaba preguntas que, según el informe de T. C. Sorensen, las más de las veces eran más difíciles que las que luego le eran realmente hechas.

> Muchos de los periodistas —con los que se encontraba bien, a la verdad— hacían preguntas poco amables. No obstante, nada tenía que objetar a esto. Prefería preguntas duras, preguntas que provocasen la discusión, no preguntas vagamente contorneadas. Se daba cuenta de que cuanto más afilada era la pregunta, tanto más cortante era su respuesta.[15]

[14] A. M. Schlesinger, *Die tausend Tage Kennedys*, 1965, 881 (Edic. española: *Los mil días de Kennedy*).

[15] Th. C. Sorensen, *Kennedy*, 1965, 322.

Las conferencias de prensa de De Gaulle sólo soportaban las preguntas en el estado domesticado del ritual, allí donde la responsabilidad política se transforma en un acto de amaestramiento:

> Una o dos semanas antes de la ceremonia se invita al periodista adscrito a la sala de prensa de De Gaulle, en el ala este del Elíseo, y allí se le informa que tendrá el alto honor de plantear una pregunta sobre Inglaterra a «monsieur» el presidente de la república. El periodista así distinguido, lo agradece, pero si, eventualmente, reacciona, y dice que a él lo que de verdad le interesa es preguntar algo sobre Vietnam, se le notificará que la casilla de Vietnam ya está ocupada por otro periodista, por lo que Inglaterra es su lote... En un principio, De Gaulle contestaba a la primera pregunta, luego a la segunda y así sucesivamente —un procedimiento que, a causa de las muchas pausas, animaba a los revoltosos a funciones no previstas en el ritual. Por eso la liturgia fue cambiada. En consecuencia, ahora primeramente vienen todas las preguntas; luego, la predicación. Palabra por palabra, el sermón está aprendido de memoria.[16]

Característica infalible de un dominio totalitario es la usurpación del imposible derecho a cuestionar totalmente a cada hombre, y, a la inversa, impedir amenazadoramente que nadie plantee preguntas independientes al régimen. No otra es la caracterización que hizo A. Hitler de los ciudadanos, tal como él los quería, en un discurso ante los directores de distrito, en 1937:

> Estos no dicen: «Sí, pero ¿por qué no se nos consulta?» ¡Nadie piensa aquí en esto! Al contrario, nadie piensa aquí en ser consultado, lo único que quieren es un Führer que les imparta órdenes para poder seguirlo (Gritos de «Heil» y ovación estruendosa). Quienes dicen aquello no son más que una casta superficial y deleznable de intelectuales, absolutamente deformados, y, en parte, judaizados. Estos, naturalmente, dicen: «Nosotros no podemos». Apuntaba Hitler en este discurso a que hay cosas sobre las que, simplemente, no cabe hablar. «Si hacemos y construimos ciertas cosas aquí, en Alemania, etcétera, ¿es necesario que digamos por qué las hacemos, cuáles son los motivos, etc.?» [17]

Con razón ha llamado la atención H. Arendt [18] sobre el hecho de que la «Weltanschauung» del nazismo no podía ser enseñada,

[16] D. Wild: Der Spiegel, 21, 1967, n. 22, 102.

[17] *«Es spricht der Führer»*. 7 exemplarische Hitler-Reden, edit, por H. von Kotze/ H. Krausnick, 1966, 139, 168.

[18] H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, sin indicación de año, 660, nota 116.

sino que debía ser «ejercitada». La categoría didáctica de la pregunta fue conscientemente aniquilada, siendo sustituida por el concepto clave militar de «organización».[19] El principio del «Führer», exclusivamente empecinado en «poder mover masas»,[20] es el mayor contrincante imaginable de una didáctica de la pregunta. El «movimiento» propagado por el nazismo sólo externamente se asemeja a una comunidad inteligible que con la pregunta y la respuesta se cerciora de su tradición, de su haber y obrar En realidad, representa una masa estructurada, hinchada de pasión, con escasa conciencia del yo, que cabe mover reactivamente por la voluntad del Führer Ya desde muy temprano tuvo Hitler ante los ojos la didáctica del nazismo, algo tan primitivo como operante por estar referida a la sola conducción de las pasiones:

> Aquí no es necesario que cada cual que lucha por esta concepción del mundo reciba una visión exhaustiva y un exacto conocimiento de las ideas últimas y del proceso mental de los caudillos del movimiento. Lo decisivo es que adquiera claridad sobre algunos pocos puntos de extremada importancia, y que prendan en él de manera inextinguible las líneas maestras y esenciales, de modo que esté penetrado totalmente de la necesidad de la victoria de su movimiento y de su doctrina Tampoco el soldado raso es iniciado en el entramado mental de una superior estrategia En su esencia, una organización sólo puede subsistir si a una dirección altamente espiritual le sirve una amplia masa tocada con un talante más afectivo. A la larga, sería más difícil disciplinar a un compañía de doscientos hombres, capaces todos ellos por igual, que no a otra de ciento noventa, espiritualmente menos capaces, y diez con una superior condición [21]

La propagación y el análisis de su «idea» no la vio Hitler en el proceso intelectivo del enseñar y del aprender, sino en una

[19] Cf H J Gamm, *Fuhrung und Verfuhrung* Padagogik des Nationalsozialismus, 1964, 31 ss Una coaccion de las respuestas psicologicamente manipulada conduce a una conversion arrancada, al lavado de cerebro, cf J T Klapper, *The effects of Mass Communication* New York 1966[8] 83 «During the Korean War, American prisoners were apparently required or urged by their Communist captors to give set responses, in accordance with Communist ideology, to various questions, and to produce essays and speeches expressing various Communistic points of view Some of the Americans to the consternation of their countrymen, apparently came to believe at least some of the material which they were forced to parrot or improvise»

[20] A Hitler, *Mein Kampf*, 1941, 650

[21] A Hitler, *o c*, 508 s

especie de darwinismo pedagógico, donde una concepción del mundo sana y fuerte debelase «fanáticamente» a la enfermiza y débil hasta que ésta fuese destruida «ilimitadamente». Un alto modelo para pareja predicación inmisericorde lo vio Hitler —horribile dictu— en el cristianismo.[22] Al guardián del principio del Führer la cuestión del parlamentarismo no alemán, además de sospechosa habría de resultarle inaguantable, toda vez que malgastaba por completo las energías necesarias para el éxito de la realización Se anatematizó como algo indigno cualquier actividad que perturbase la decisión para el combate Hitler no enfrentó con la pregunta las aporías de la acción política (¿qué iba a resultar de ello?), ni con la promesa y menos aún con el perdón, sino con llamadas a la decisión, anuncios de éxito y estímulo para las pasiones.

Una vez tomada la decisión política, ya no era accesible a ninguna pregunta, se transformaba en órdenes para conducción de la masa, y, como «voluntad del Führer», hacía de inmediato su entrada en la historia

> La única cuestión, pues, que hay que examinar aún es la de si una situación exige o no una determinada decisión Si se constata y reconoce que semejante decisión es necesaria e irrecusable, su ejecución habrá de realizarse con la más brutal desconsideración y con una suprema entrada de fuerza, incluso aunque el resultado definitivo haya de ser mil veces insatisfactorio, o necesitado de mejora, o, posiblemente, haya de realizarse con sólo un pequeño porcentaje de probabilidades [23]

Desde los tiempos de sus primeras experiencias como orador político se mostró Hitler desconfiado frente a las objeciones críticas, interesándose cuidadosamente por «excluir» todos los factores [24] susceptibles de impedir a los oyentes unirse directamente al movimiento de un nuevo querer y de una nueva fe Aun en medio de la guerra, en las conversaciones del cuartel general,[25] hacía gala Hitler de triquiñuelas baratas con que cerrar la boca

[22] A Hitler *o c*, 385

[23] *Hitlers Zweites Buch* Ein Dokument aus dem Jahr 1928, 1961, 75

[24] Cf A Hitler *Mein Kampf*, 400 ss 541 ss

[25] H Picker, *Hitlers Tischgesprache im Fuhrerhauptquartier 1941 1942*, edit por P E Schramm, 1963 261 s

a interlocutores incómodos (por ejemplo, haciendo alusión a su vestimenta deficiente).

> La enemiga que Hitler evidenciaba frente a la libertad de pensamiento o frente a la discusión era algo más que una repulsa personal. En no menor medida era también un recurso político. Ocasionalmente podía ser un buen oyente, dejándose llevar por las informaciones de sus visitantes, pero, una vez que había comenzado a hablar, no soportaba ni objeciones ni interrupciones. Su despotismo trascendía del terreno político al personal, habituándose a que sus opiniones sobre no importa qué cuestiones fuesen aceptadas como definiciones ex cathedra de un oráculo, indiferentemente de que pudiesen ser deficientes o infundadas.[26]

Este detallado entretenimiento con el nazismo se justifica por el hecho de que nuestra teoría de la pregunta descubre su antitipo en esta actitud de conciencia. No pretendemos, sin embargo, demonizar este fenómeno, tan al uso en la posguerra alemana, sino que más bien nos interesa mostrar que Hitler logró su dominio violento con un instrumental que tuvo que ser organizado por hombres, y que acaso podría ser reorganizado de nuevo por otros hombres. En cuanto Hitler decapitó legalmente a la pregunta, difamándola con su propaganda y poniéndola, al fin, bajo el control criminal de la policía estatal, la comunidad política quedó pervertida en una acción pseudomilitar, pues la relación de pregunta y respuesta quedó sustituida por el mecanismo de orden-obediencia.

2. *La orden en la disputa de la pregunta*

La orden es la radical contradicción de la pregunta, y lo que hace imposible el proceso discente es el reglamento de los ejercicios. La categoría «orden» tiende a la obediencia reactiva, que por diversas razones excluye el preguntar. Al niño se le ordena porque él solo no es capaz de domeñar una situación de pre-

[26] A. Bullock, *Hitler*. Eine Studie über Tyrannei, 1959, 397.

gunta. «El que obedece, permanece en la posición infantil del niño incapaz de pregunta».[27]

¿Son las órdenes fundamentalmente no imputables a los adultos, por cuanto son inapropiadas antropológicamente? El adulto necesita la orden cuando es necesaria una ejecución rápida e inequívoca. El comportamiento de un bombero en el lugar del fuego, por ejemplo, se vería perturbado e impedido por la pregunta, mientras que una orden precisa orienta sobre el objetivo y apresura su alcance.

> La esencia y la justificación de la unidad de mando radica en el hecho de que funcionalmente está al servicio de deberes subordinados, incluso aunque éstos sean de vital importancia, y que no se atribuye a sí mismo una función orientativa. Cuando se traspasan estos límites, cuando, por tanto, la razón de ser y la fidelidad de mando desembocan en una misma cosa, aparece el estado de servidumbre.[28]

El sistema de mando y de obediencia paga su indiscutible capacidad de función con una estructura primitiva de conocimiento, no adecuada al complicado mundo de los hechos. De ahí que sólo se legitime a corto o a largo plazo, en tanto en cuanto estén en juego intereses vitales del hombre. El receptor de la orden de mando sólo parcial y provisoriamente puede dispensarse de la pregunta, pero nunca totalmente —y esto sólo cuando se esté seguro de que el que da las órdenes ha de responder, de iure y de facto, ante las interpelaciones de otras personas. Un sistema de mando que no presuponga fundamentalmente la interpelación a la instancia suprema de mando, es irresponsable en el más verdadero sentido de la palabra (porque nadie tiene obligación de contestar, con lo que resulta inhumano). El punto de vista de Hitler al respecto era inequívoco:

> Así como yo exijo del último mosquetero que ejecute ciegamente al momento cualquier orden, sin preguntar, lo mismo debo esperar yo de mis generales... ¡La responsabilidad no la llevan los generales, sino yo y sólo yo! A quien no le agrade esto, no me sirve.[29]

[27] A. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit*, 112.

[28] A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, 318.

[29] Hitler en setiembre de 1944, según A. Heusinger, *Befehl im Widerstreit*. Schicksalsstunden der deutschen Armee 1923-1945, 367.

Quien reclama para sí solo toda la responsabilidad, degradando al «homo quaerens cur» a mero receptor de órdenes, suprime el concepto de la responsabilidad política. A medida que este mero receptor de órdenes se va convirtiendo en un instrumento sin conciencia, se verá exonerado de la función política del preguntar En el proceso de Auschwitz, el tristemente famoso jefe de información de las SS, O Kaduk, hizo la siguiente declaración:

> Como soldado que era, ejecute prontamente las órdenes recibidas. No era cuestión mía preguntar por su justicia o injusticia [30]

Los criminales de guerra en el proceso de Nürnberg, así como Adolf Eichmann y los representantes y empleados en los campos del régimen invocaban el estado de emergencia de las órdenes Pero allí donde bullía la oposición contra el nazismo, la obediencia arrojó la venda de los ojos y se convirtió en aguda e interrogativa.

El sistema de mando y de obediencia no es nunca total, sino que está exclusivamente limitado, temporal y espacialmente, y sólo es tolerable en conexión con la responsabilidad política El juramento exigido por Hitler desde el 2 de agosto de 1934, reclamando una «obediencia incondicional», liquidó la pregunta y desenmascaró al usurpador. Es incomprensible que las experiencias con el nazismo no hayan conducido a un básico replanteamiento sobre la competencia del mando y la trascendencia de la pregunta política Ante todo, esto sería necesario respecto a los sistemas militares y paramilitares En el RGG[1] aún se dice despreocupadamente:

> Por tanto, hay que considerar como supremo deber del soldado la subordinación, la obediencia incondicional Ahora bien, ésta sólo recibe su significación ética cuando no es un producto de la coacción, sino de una voluntaria subordinación [31]

En lo fundamental, sigue aún siendo válida esta argumentación para toda jerarquía de mando y de obediencia. Escribe E. Ritter:

[30] H Langbein *Der Auschwitz Prozess* Eine Dokumentation, I, 1965, 278

[31] RGG[1] I, 698

> El incondicional «obedezca» de los generales no es en modo alguno una característica del antiguo estado prusiano del rey Federico y de sus tradiciones militares Es inherente asimismo a las necesidades vitales de la moderna democracia occidental Una obediencia incondicional frente al poder legal del estado, una obediencia que no anda escudando los motivos, era ya considerada en la antigüedad clásica como la virtud suprema del soldado [32]

Esta es la razón de ese oscuro rastro que va desde las Termópilas de los espartanos hasta la destrucción del 6.° ejército, en Stalingrado, cuya absurda situación sintetizó el general en jefe, von Paulus, en esta única frase: «¡Estoy aquí por una orden!».[33] Lo que von Paulus percibía con toda claridad era la relevancia hermenéutica del sistema informativo de mando. Si en un punto se lo derogase por principio por medio de preguntas porqué, se diluiría rápidamente por completo En sus posteriores y fundamentales análisis sobre las operaciones en Stalingrado, dijo:

> En esta situación, mi actuación contra las órdenes recibidas —máxime que yo no podía en absoluto tener una visión exacta de la situación en su conjunto— hubiese sustraído al mando superior los elementos de la operación Elevado a sistema, parejo proceder contra los planes de la dirección total conduciría a una anarquía en el mando [34]

La cadena órdenes-obediencia es tan fuerte como su miembro más débil El punto más sensible de todo sistema de órdenes radica en la cúspide de la dirección. Si ésta se sustrae a la pregunta, las puertas quedarán abiertas para el abuso e incluso para el crimen. Claro que a las naturalezas robustas no les ha de preocupar excesivamente este hecho, según el testimonio del mariscal Kesselring:

> Yo estoy plenamente convencido de que, desde una perspectiva castrense, es fundamentalmente más correcto, y más importante militarmente hablando, llevar a término hasta sus últimas consecuencias una

[32] G Ritter *Der 20 Juli 1944* Die Wehrmacht und der politische Widerstand, en *Schicksalsfragen der Gegenwart,* I Handbuch pol-historischer Bildung editado por el Bundesministerium f Verteidigung Innere Fuhrung, 1957, 351

[33] Paulus *«Ich stehe hier auf Befehl!»* edit por W Gorlitz, 1960, 234

[34] W Gorlitz, *o c*, 212

orden dada, que no cuestionar su éxito con críticas y con una subsiguiente ejecución desunida y externamente forzada.[35]

En la interpretación de Kesselring, la teología ha de considerar que el juramento de los soldados serviría últimamente para que, en casos de conflicto, las preguntas del individuo sean refrenadas:

> En situaciones oscuras y en tiempos revueltos en los que fallan una rígida dirección y una meditación tranquila, la idea del juramento obviará cualquier vacilación en el que ha jurado, aportándole el sentimiento tranquilizante de una acción bien hecha. En tiempos normales, el juramento a la bandera no tiene gran importancia, pero en caso de conflictos resulta verdaderamente decisivo. El juramento a la bandera será entonces la estrella, por así decir, que orienta la dirección del soldado En tales casos, cualquier reflexión, bien sea de tipo jurídico, filosófico o religioso, no deja de ser un inconveniente [36]

No sería justo presentar a este competente testigo como particularmente degenerado Es sólo la manifestación de las gélidas consecuencias que comporta el sistema de mando para todos sus miembros. Según la interpretación clásica, nada tiene que hacer la pregunta aquí. Esta obediencia indubitable se consideraba, y se considera aún hoy día, como el cumplimiento de un deber elevado a las más excelsas virtudes. Distinguida con premios por la sociedad, no le ha de resultar difícil a la obediencia incuestionable la recluta de secuaces decididos. Sobre una puerta de la Academia Militar de Westpoint saluda al visitante la divisa liberadora: «No es lo nuestro inquirir por qué, lo nuestro es trabajo y muerte».[37]

[35] A Kesselring *Soldat bis zum letzten Tag* 1953 376

[36] A Kesselring, *o c* 26 nota Todas las discusiones sobre la cuestion del juramento que acompañan a tales materiales y a las experiencias documentales del Tercer Reich son puramente especulativas e inobjetivas, por ejemplo *Ich schwore* Theol und juristische Studien zur Eidesfrage, editado por G Niemeier 1968 Una contribucion extraordinariamente valiosa para el problema correlativo de la pregunta y el juramento la ofrece H Heinrici, *Eid und feierliches Gelobnis in der Bundeswehr und in der ev Militarseelsorge*, en *Ich schwore*, Teil II Studien zum Zeugen - und Soldateneid, editado por G Niemeier, 1968, 97 Heinrici desaconseja el juramento y recomienda una forma de obligacion «que, independientemente de las categorias religiosas y metafisicas no solo ligue voluntariamente al presunto soldado a la estructura de mando y obediencia o al cumplimiento del servicio militar exigido, sino que tambien proteja frente a la incautacion a traves de los órganos estatales» Con ello pone en vigencia el derecho de la pregunta del obligado contra las instancias obligantes

[37] H Karst, *Das Bild des Soldaten* Versuch eines Umrisses, 1964², 86

En Alemania, la mágica simplicidad de esta sentencia fracasó definitivamente con Hitler, siendo desenmascarada, a más tardar, el 20 de julio de 1944.* Las meditaciones y el dolor de aquellos pocos que, como soldados, debían saberlo muy bien, es el problema de los condicionamientos interrogativos de la obediencia. Hasta en el proyecto de su planeado llamamiento a la Wehrmacht [38] estuvo L Beck dándole vueltas y más vueltas a aquellos irrenunciables y cuestionables presupuestos del sistema de mando, impugnando precisamente que el juramento condene a una obediencia ciega. El 20 de julio de 1944 es tratado por muchos con recelo, y no en vano, pues tematiza sin fin, desde un punto de vista histórico, la problemática del mando y de la obediencia. ¿Bajo qué condiciones puede un hombre imputarse a sí y a otros la «posición infantil» del que obedece? ¿Cabe exigir esta renuncia, sin vincularla constantemente con las preguntas-porqué, y sin acompañarla con fundamentaciones controlables? Quien con G. Picht sea de la opinión de que hoy el deber del soldado «consiste en dirimir diariamente en su servicio la contradicción hasta ahora irresuelta entre la total racionabilidad de la moderna técnica y la total irracionabilidad de toda posible guerra»,[39] no habría de proscribir por más tiempo la pregunta en el sistema de mando

> La profesión del soldado en la época atómica sólo cabe pensarla como una profesión espiritual Exige ésta una conciencia totalmente nueva del sentido y del cometido de la existencia militar [40]

No abundan, en verdad, los intentos para garantizar a la pregunta un derecho familiar en el sistema de mando El código militar alemán prevé en el parágrafo 11 algunas normas especiales, extremadamente difíciles de encontrar, para la negación de la obediencia.[41] En el programa «Reglamento interior», el conde Baudissin se ha expresado a favor de una «obediencia co-

* El 20 de julio de 1944 tuvo lugar el fracasado atentado contra Hitler

[38] G Buchheit *Ludwig Beck ein preussischer General*, 1964, 320 s

[39] G Picht *Einfuhrung*, en *Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr* I, editado por G Picht 21 s

[40] G Picht *o c* 22

[41] Cf *«Bundeswehr und Wehrverfassung»*, en *Ev Staatslexikon*, 1966, 246 s

pensada», cuya ejercitación es, sin duda, un deber pedagógico de la alta jerarquía. Lapidaria e inteligiblemente lo formuló la comisión de la comunidad evangélica de estudios en la tesis 9:

> «Para soldados de un ejército equipado con armas atómicas vale lo siguiente Quien ha dicho A, debe contar con que un día habrá de decir B, pero ¡ay de los irreflexivos!» [42]

Y en la explicación se dice:

> Una vez, en efecto, la dirección militar ha de contar en nuestra situación con la posibilidad de que un soldado no ejecute ciertas órdenes, impedido por su conciencia; por eso, ¡ay de aquellos que den órdenes a la ligera! [43]

En opinión de Gollwitzer, el soldado moderno sólo puede decir A para impedir que ocurra B.[44] Pese a su esencial aportación para la descripción de la existencia paradójica del soldado, estos consejos no satisfacen, por cuanto amenazan la capacidad de función del sistema de órdenes en su conjunto.

En el caso de que se garantice la libre actuación de la pregunta, anulará la coacción de la orden y de la obediencia. Pero contra ello protestarán todos los servicios que sólo es posible solucionar con sistemas que funcionan como mando, por ejemplo la rápida aseguración del orden público y de la paz política. La anarquía de la pregunta actuaría aquí con la misma fuerza destructiva que la obediencia muda. Debería, pues, realizarse un sondeo crítico, una codificación y un establecimiento de posibilidades reales de pregunta en el sistema de mando, la ejercitación de una tradición militar en la que a cada orden acompañe un porqué controlante, y, ante todo, donde los mandos supremos puedan ser interrogados sobre las condiciones de la obediencia Lo que el general conde von Kielmansegg dice a la vista del 20 de julio de 1944, vale estructuralmente para todo sistema humano de mando:

[42] *Atomzeitalter, Krieg und Frieden*, editado por G Howe, 1962³, 233

[43] G Howe, *o. c.*, 234.

[44] En G Howe, *o c*, 264.

> Obediencia y desobediencia no se excluyen en su más profunda intimidad Son las situaciones en las que una u otra tienen validez las que mutuamente se excluyen [45]

Con la adhesión a la posición dialéctica de la obediencia se cuestiona su indubitabilidad. En el preguntar, empero, participa el receptor de órdenes en la responsabilidad política. Sólo cuando el soldado sea educado para un preguntar específico en el sistema, para una obediencia co-interrogadora, es democráticamente sostenible su existencia paradójica Las categorías de mando y de obediencia sólo tienen validez para sistemas que trabajan limitados bajo la presión de la decisión, sistemas empleados contra catástrofes. Son éstos, además de la milicia, la policía, los bomberos, el equipo médico de operaciones, etc

Para la descripción del estado moderno nos parece totalmente inapropiado el sistema de mando En su teoría del estado, H Krüger cita, por cierto, la afirmación de A. M. Schlesinger jr.: «*Civil government operates by consent, no by command*»,[46] *pero él mis*mo interpreta la orden y la coerción entre los medios de los que no puede privarse el poder del estado y, consiguientemente, explica el ser-sometido como necesario papel político del ciudadano.

[45] Graf von Kielmansegg *Der Soldat und der 20 Juli 1944*, en *Information f d Truppe* 1964, Beilage zu n 8 7 Parece completamente desacertado alegar las graves aporias del sistema de mando del campo de lo social y de lo politico al terreno de lo individual de caracter privado, donde en seguida se ofrecen pseudosoluciones que hermosean los graves problemas, cf U de Maiziere *Zum 20 Juli 1944* en *Soldatische Fuhrung - heute* Vortrage und Reden zur Aufgabe und Situation der Bundeswehr 1966 39 «Si miramos al futuro y de las enseñanzas del 20 de julio queremos sacar una solida formula para nuestro comportamiento actual, no deberiamos preguntar ¿donde has estado tu? ¿aqui o alli? sino ¿cuales fueron tus motivos eticos? Y como ejemplo nos sirven en esto todos los hombres que aspiraron a realizar lo decoroso, aquello que debia hacerse sin consideracion para la propia persona, incluso aunque las probabilidades de exito fueran minimas» La insegura valoracion del sistema de mando en la Bundeswehr lo muestra tambien el cuaderno «Soldatische Pflicht» de la «Schriftenreihe Innere Fuhrung» 23 «No es verdad que el que manda tenga siempre la razon, errar es humano Pese a ello, puede y debe exigir obediencia, y el subordinado se la debe Pues tambien aqui es decisivo que se preserve la unidad de accion Solo el superior la puede salvaguardar, y para eso importa que cada cual obedezca incluso en una opinion divergente de la propia La responsabilidad para la orden y sus consecuencias esta en aquel que da, la responsabilidad del que obedece se limita a la ejecucion Pero tambien son inherentes a la ejecucion el propio juicio y la propia voluntad Quien estuviese completamente sin voluntad, ya no podria actuar por tanto, tampoco habría que sustentar aquella opinion que dice que quien obedece es un instrumento sin voluntad»

[46] H Kruger, *Allgemeine Staatslehre*, 1966², 962.

«El súbdito es el ciudadano en cuanto se subordina al estado y sigue sus mandatos».[47] Krüger reclama confianza frente al estado, anima al «estado de sometimiento como servicio libremente elegido», y discute al ciudadano el derecho a eludir sus deberes frente al estado remontándose a normas extra-estatales (por ejemplo, en el caso de los objetores de conciencia).[48] La democracia, en cuanto forma política de actuación, nos parece fundamentalmente malentendida si se la interpreta con categorías funcionales enemigas de la pregunta, tales como mandato y obediencia. Hay que aprobar a R. Dahrendorf, cuando dice que

> mientras en otros países el papel de ciudadano se extiende incluso hasta los niños —al menos como ficción—, en Alemania se da, más bien, la tendencia contraria: extender el papel de los niños a otras categorías.[49]

En la democracia, la pregunta política es un deber ciudadano; pero la educación para la pregunta política de control[50] deviene un derecho civil que habría que reclamar a las instituciones de formación. La historia del poder del estado en Inglaterra y en América es la historia de su limitación, o sea que a la pregunta política se le fue garantizando más y más espacio constitucional. La afinidad, afirmada con razón por Dahrendorf, de la pregunta con la revolución, se evidencia palpablemente en los modelos anglosajones. A la postre, la forma política de actuación de la democracia aparece como una revolución permanente y controlada, pues somete el poder oficial al derecho público de preguntas, articulado en diversas instancias. Mientras en el estado de autoridad alemán se entendió y se justificó sacralmente el orden estatal como venido «del cielo», las teorías anglosajonas del estado entendieron dialogalmente al ente político común, es decir, en la mutua andadura del preguntar político y de la responsabilidad política. El protestantismo alemán ha laborado sin descanso por asegurar la unidad de mando, pero es dolorosamente

47 H. Krüger, *o. c.*, 940 s.

48 H. Krüger, *o. c.*, 987, 664 s.

49 R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, 1965, 92.

50 P. Röhrig, *Politische Bildung*. Herkunft und Aufgabe, 1964, 127: «Al súbdito no le compete esto en las cuestiones políticas, pues un pensar independiente también significa, al mismo tiempo, hacer preguntas y ejercitar crítica, y esto contradice fundamentalmente al ser súbdito».

poco lo que se ha esforzado por el desarrollo de la pregunta política. Con diversos argumentos —metafísica del estado, según Rom 13, doctrina de los reinos, etc.—, la teología evangélica apostó durante siglos por el sistema de respuestas del orden político constituido, por la obediencia de los sometidos y contra el derecho a la pregunta de aquellos que aspiraban al diálogo político.

3. *La pregunta entre los laicos y el régimen eclesiástico*

Merece atención el problema de si la cristiandad no estará deficitariamente dispuesta para las formas de actuación del espacio público, o si tal vez no estará incluso incalificada para ellas. En cada caso, H. Arendt sostiene esta opinión respecto a sus comienzos, caracterizando de apolítico el interés de la primitiva comunidad por los asuntos propios (1 Tes 4, 11: «idia» en contraposición a los «koina».

> La vida de la comunidad, dice, fue la prolongación estructural de la vida en la familia, y las exigencias que se planteaban a esta vida, se orientaban a las relaciones que prevalecían anteriormente en la familia, precisamente porque no había que habérselas aquí con un modelo de comunidad política y sí con una vida común antipolítica.[51]

Según Arendt, pues, las formas de comunicación que iglesia y teología consideran desde antiguo como especialmente cristianas: el amor y el servicio, son entidades no-mundanas y apolíticas. El amor fructifica sólo en el terreno de lo privado. Este no es capaz ni de cambiar el mundo ni de mantener en orden «el espacio en el que las cosas devienen públicas» (H. Arendt). El amor cristiano se concretiza en el servicio. Con esta categoría explicita la teología el ministerio bíblico, el régimen eclesiástico y hasta sus compromisos sociales. K. Barth[52] subordina radicalmente la actua-

51 H. Arendt, *Vita activa*, 53; cf. 328 s., nota 57.

52 K. Barth, KD IV, 2; 785.

ción pública de la iglesia a su vocación de servicio, y es tal el énfasis que pone en ello que todas las formas políticas de orden que riman en «cracia», las relativiza a la vista del único dominio que hay que respetar, el de Cristo. Pese a que desde un punto de vista dogmático pueden resultar muy convincentes estas propuestas, su operatividad es muy problemática en la praxis de todos los días. La sistemática teológica posibilita ciertamente la adquisición inestimable del dato político «libertad», pero no afecta a las reglas empíricas de juego de la comunicación política. Con la afirmación dogmática del carácter caritativo de servicio del ministerio y del régimen eclesiástico no se elimina del mundo el hecho, afirmado por H. Arendt, de que cuando los hombres se encuentran públicamente, y actúan conjuntamente, se constituyen intereses y surge el poder. Constituida la cristiandad en comunidades públicas, no se le pregunta en absoluto si quiere o no tener factores políticos, intereses o poder. Consciente o inconscientemente, aquéllos se convierten en empíricamente efectivos. La posibilidad de negarlos dogmáticamente sólo hace que aumentar el peligro de su influencia latente y de su poderío inquietante. Las experiencias de lucha en la iglesia han mostrado, sin embargo, con inoportuna claridad la existencia en ella de aquel espacio en el que las cosas se convierten en realidades públicas, donde se constituyen grupos y contragrupos y donde se ejercita la influencia, se busca la autoridad del ministerio y se hace prevalecer esta autoridad. Una generación después de la bancarrota del régimen evangélico eclesiástico bajo Hitler, la vieja tesis de que la iglesia «no cabe imaginársela como unión de comunidades según el modelo de las asociaciones seculares»,[53] delata su incapacidad para pensar políticamente lo político, o el enojo para controlar objetivamente lo político.

El derecho a la pregunta en el cristiano evangélico no está codificado ni en el sentido del principio de identidad ni en el del principio de representación en un régimen evangélico eclesiástico. Incluso en la iglesia evangélica de Renania, empapada como está de aspectos sinodal-presbiteriales, y a la que no cabe ciertamente achacar ambiciones eclesiásticas, preside el presidente la dirección de las iglesias y la autoridad ministerial de las iglesias del Land,

[53] S. Grundmann, *Kirchenverfassung*, en *Ev. Staatslexikon*, 1966, 1.020.

dirigiendo además el sínodo regional.[54] El dogmatismo tan estereotipadamente citado como «servicio» sólo insuficientemente puede ocultar que el dignatario dirigente de una iglesia regional se encuentra por doquier en funciones públicas, pero nunca se lo encontrará en una pregunta, que sería lo que le igualaría jurídicamente con los restantes creyentes. K. Kupisch, observador clarividente de la ceguera sociológica de las realidades eclesiásticas, dice:

> La cuestión de los laicos es la secreta úlcera en el cuerpo de nuestra iglesia. Sin una cura en profundidad, todo el importante parlamento sobre la misión presente de la iglesia es sonido de campana que repica. No se puede hermosear la cosa con la penicilina de las manifestaciones del «Kirchentag».[55]

La función de la pregunta política no es posible delegarla en el servicio, y menos aún en el amor. Las jerarquías y las burocracias de la acción eclesiástica o se alumbran y se controlan por el preguntar, o siguen siendo lo que son: pretenciosamente dogmáticas hacia fuera, y hacia dentro privadas, facultativas y singularmente inaccesibles para controlar la decisión. Si no es el albo espíritu pentecostal el que llama a los párrocos, elige a los obispos, decide los problemas reales y dirige a las iglesias regionales, sino que son los hombres quienes actúan en el espacio público, debe existir una conciencia que sabe lo que se hace. Si falta esta conciencia o rehúsa la iglesia que sus cosas se hagan convenientemente públicas, entonces el mundo se desintegra y las cosas desaparecen en el anonimato de lo no político. Esta es también la experiencia de un observador crítico del sínodo de la iglesia evangélica alemana en Berlín occidental, en 1967:

> De los sinodales se esperaba la aprobación, no una votación. Realizaron, pues, una elección sin selección. Aquí, como en muchas otras ocasiones, aparece aún una relación embrionaria del sínodo frente a las reglas democráticas de juego. El enfrentamiento entre bastidores a que dio lugar la cuestión del nuevo presidente del consejo —perceptible, pese a todo, para los sufridos espectadores— a mi entender

[54] *Ev. Kirchenrecht im Rheinland*, I. Die Kirchenordnung und andere Grundgesetze, 1964, par. 180, 200

[55] K. Kupisch, *Demokratie und Protestantismus.* Zur 5. Barmer These, en *Ein Ruf nach vorwärts.* Eine Auslegung der Theol. Erklärung von Barmen, 30 Jahre danach, edit. por M. Karnetzki, 1964, 85.

sufrió de vejación, ya que la manipulación venció sobre la argumentación.[56]

No es que aboguemos nosotros por una politización desenfrenada de la iglesia, pero sí, ciertamente, por una secularización sin reservas. La cuestión teológica de la jerarquía y la cuestión política de las acciones públicas de la iglesia han de contemplarse desde una perspectiva concéntrica. Para hablar con K. Barth: la comunidad cristiana es, al mismo tiempo, una comunidad de ciudadanos. La falta de mundaneidad del actuar cristiano tiene incluso la culpa de una conciencia teológica apolítica, esto es, de transmutar cualquier dato político que toca con sus pías manos en algo privadísimo. J. B. Metz[57] intenta lo contrario con su lema de una «Teología política»: un distanciarse de un entendimiento privado del mensaje bíblico y la movilización de una teología crítica frente a la sociedad y a la biblia.

A una iglesia notoriamente apolítica, su actuar no mundano se le coagula en privada cura de almas. Pese al carácter inequívocamente inofensivo de este concepto, no deja, sin embargo, de encerrar sus peligros desde un punto de vista teológico. No es, pues, de extrañar que W. Künneth,[58] que prevé para la comunidad una «dimensión suprapolítica», recomiende cálidamente en el enfrentamiento con el mundo el «ministerio consolador de la iglesia». Desprovista de todas las cuestiones políticas objetivas, se dedicará exclusivamente a la conciencia atormentada.

> El ministerio consolador de la iglesia, empero, debe anunciar única y exclusivamente la salvadora iustificatio impiorum propter Christum.[59]

Confiando en las buenas disposiciones del sostén divino que, por lo común, se condensan en el canon de respuestas de los políticamente poderosos, se renuncia formalmente a la cuestión

[56] Comentario de H. J. Schultz, en la televisión alemana el 6-4-1967. Manuscrito.

[57] J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 1968, 99 ss.

[58] W. Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott*. Eine christliche Ethik des Politischen, 1961, 380 s.

[59] W. Künneth, *Glaubensentscheidung und Ermessensfragen?*, en *Der Christ im Atomzeitalter*, 1959, 27.

política, por cuanto el consolador eclesiástico es incompetente para cuestiones de opinión.

La expresada capitulación de la teología ante el mundo político sería menos terrible si no poseyésemos la documentación pertinente sobre las consecuencias de pareja actitud espiritual. En la cura de almas en el ejército, bajo Hitler, se ejerció dolorosamente, hasta el amargo trago final, qué es lo que significa desdeñar lo político en favor de lo privado. En las orientaciones básicas para la práctica de la cura de almas del 24.5.1944, se dice:

> El tratamiento de cuestiones que quedan fuera de la órbita religiosa, en conferencias y similares, no es de la incumbencia de los capellanes que se ocupan de la cura de almas, y, por tanto, les queda prohibida a los capellanes militares de la Wehrmacht.[60]

Consecuentemente, la cura de almas hubo de concentrarse teológicamente en la predicación de Jesucristo:

> La guerra misma, sus motivaciones, su continuación y sus resultados no son objeto de la predicación en la guerra. Estas son objeto de nuestras plegarias.[61]

Y es que cuando tan consecuentemente se destila la cuestión política de la teología, el mensaje bíblico ya sólo ha de cuadrar con el alma y con la conciencia. Las dimensiones del mundo desaparecen y Cristo, de cosmocrátor pasa a pastor de almas. Ciertamente posibilitará las «fuerzas de la eternidad», pero ha de contemplar inactivo cómo la criatura rebelde hace pedazos la creación. Tampoco hay duda de que semejante predicación fue un consuelo para el soldado individual. Y no menos útil fue para el mando militar, tal como, con toda franqueza, lo testimonió al vicariato castrense, poniendo de relieve el «favorable influjo en la moral de la tropa».[62] Con todo, no nos interesa aquí, pese a que sería tan necesario, discutir con perspectiva teológica la cura de almas en el ejército durante la segunda guerra mundial. Ni nos interesa tampoco exponer a media luz el honesto trabajo

[60] A. Schübel, *300 Jahre Evangelische Militärseelsorge*, 1964, 101.

[61] A. Schübel, *o. c.*, 302.

[62] Testimonios en A. Schübel, *o. c.*, 126 ss.

de muchos capellanes militares, testimoniado en multitud de documentos desprovistos de todo patetismo. Las cuestiones que aquí se barajan no afectan en absoluto a tal o a cual párroco en particular, sino a la estructura toda de la actuación eclesiástica en un grupo especialmente expuesto. Nos importa, pues, el dato de que una iglesia que se privatiza en sus formas de actuación y se deja robar la pregunta política, olvida su relación al mundo. Se pone en un estado al que ya no pertenece ella oficialmente y se deforma en el cuidado políticamente ineficaz del ánima. Una iglesia que se satisface con el «ministerio consolador» degrada a sus ministros en ineficaces sepultureros, pervirtiendo un mensaje mutador del mundo en un llanto fúnebre, amable sí, pero etéreo.

4. *Prejuicios cuestionados*

Sólo cuando la vida en la comunidad corresponde estructuralmente a la vida en la opinión pública política, sin entregarse a ella, sin embargo, es posible la responsabilidad mundana de los cristianos. En otro caso, cualquier exigencia dogmática resultaría patética. Para comprender las peligrosas aporías de la acción, el hombre dispone sólo de la función de control de la pregunta. En virtud de la eficacia de ésta, puede el hombre cumplir con el cuidado y la inspección, la dirección y la responsabilidad. Lo que amenaza al espacio público en sus fundamentos es la autoridad de las respuestas políticas no contrastadas por preguntas. Suelen aparecer como prejuicios [63] en conexión a convencimientos teológicos, opiniones públicas o a costumbres universalmente reconocidas. La función de las respuestas públicas es absolutamente ambivalente. Son productivas en tanto en cuanto configuran objetivamente los campos políticos de sorpresa. Son negativas cuando predisponen a acciones ciegas frente a los problemas. Su ayuda es imprescindible cuando se trata de orientar nuestra atención a los hechos; su servicio es pernicioso cuando violentan la realidad.

[63] H. B. Kaufmann, *Der Mensch im Bann des Vorurteils.* Eine anthropologisch-theologische Untersuchung, 1965.

No nos parece apropiado emplear el concepto de prejuicio sólo para las posturas negativas. Según H. G. Gadamer, el hombre

> no es capaz de separar por sí los prejuicios productivos precedentes que posibilitan el comprender, de aquellos prejuicios que impiden el comprender y conducen a la incomprensión.[64]

La tesis de que los prejuicios condicionan nuestra comprensión la explicita nuestra afirmación de la preeminencia ontogénica de la respuesta, arriba discutida (c. 5). También en el grupo la respuesta es anterior y no raras veces más fuerte que la pregunta. Desde un punto de vista didáctico, los prejuicios, opiniones públicas y convencimientos ideológicos valen como actitud estereotipada de respuesta del grupo. En lo fundamental, se adquiere por procesos discentes, es decir, que no están fijados biológico-hereditariamente, sino que son influenciables didácticamente.

> En cuanto las costumbres políticas son semejantes en un pueblo, al tratar de su explicación habrá que recurrir, ante todo, al cuarto de los niños, a la escuela y a la iglesia, en lugar de andar revolviendo en la leonera de las actitudes de grupo y en las almas de los pueblos. En tanto la tradición de padres, maestros, párrocos y tíos continúe percibiéndose, es un sofisma de la peor especie la adscripción de las diferencias políticas al plasma germinal.[65]

Lo que diferencia entre sí a las ideologías, a los prejuicios y a las respuestas públicas no es su equivocidad hermenéutica, sino su relevancia de vida práctica. Los prejuicios son «los sustitutivos por antonomasia de la experiencia».[66] «Las ideologías dan respuesta a las más importantes cuestiones vitales del hombre».[67] Los prejuicios cubren las relaciones sociales en la acción, en el pensamiento y en el sentimiento con determinadas valoraciones. Las ideologías proyectan una interpretación comprensiva y totalizadora del mundo. Aquí como allí la tradición es hermenéutica-

[64] H. G. Gadamer, *o. c.*, 279.

[65] W. Lippmann, *Die öffentliche Meinung*, 71.

[66] P. Lersch, *Der Mensch als soziales Wesen.* Eine Einführung in die Sozialpsychologie, 1965², 74.

[67] J. Barion, *Was ist Ideologie.* Studien zu Begriff und Problematik, 1964, 97. Sobre la necesidad y posibilidad de una crítica teológica de las ideologías trata H. R. Schlette, *Philosophie-Theologie-Ideologie.* Erläuterung der Differenzen, 1968

mente operativa, y, por cierto, en su carácter específicamente didáctico en cuanto sistema de respuestas.

La cristiandad no es libre de decidir vivir con o sin prejuicios, o, respectivamente, con ideologías o sin ellas, ya que está fuertemente proyectada sobre la tradición. El problema radica, pues, en determinar en qué medida es consciente de su ligazón con los prejuicios y con las ideologías. La comunidad de los cristianos, como comunidad política de actuación en la que las cosas se hacen públicamente, practica acciones del tipo de fijación y de respuesta y acciones del tipo de búsqueda y de pregunta. La didáctica teológica debiera prestar atención a este hecho. Ha de mostrar que la tradición bíblica en absoluto opera en forma inmediata en el presente eclesiástico, sino que lo hace preformada por los prejuicios teológicos y los ofuscamientos ideológicos. La impronta de la tradición histórico-eclesiástica es absolutamente equívoca. El prejuicio dogmático de leer los escritos bíblicos como «palabra de Dios», puede repercutir de una manera muy productiva para la hermenéutica bíblica, en cuanto lleva a propias experiencias en el contacto con la biblia. Pero puede también sazonar devastadoras consecuencias desalentando a los lectores situados antidogmáticamente a hacer aquellas experiencias propias con el «libro de la iglesia».

> No se puede deducir de los evangelios la historia de la cristiandad, así como tampoco de la constitución americana la historia política de América. Nosotros, más bien, debemos mantenernos a la interpretación del «Capital», la predicación de los evangelios y el manejo de la constitución por el gobierno. Hay, ciertamente, un mutuo influjo entre la interpretación modelo y las versiones corrientes; sin embargo, las versiones corrientes que se hallan en curso entre la gente son las que operan sobre su conducta.[68]

La costumbre, tan rica en consecuencias en el pasado, de interpretar desde Romanos 13 la relación política de los cristianos frente al mundo (¿por qué no desde Apoc 13, o desde la parábola del dinero del César?) es un producto teológico de la «historia de la predicación». Precisamente cuando, con H. Diem, se respeta sistemáticamente su contribución a las formas diversas del

[68] W. Lippmann, *o. c.*, 78

actuar cristiano-eclesiástico, se ha de estar empíricamente vigilante sobre si los prejuicios histórico-eclesiásticos fomentan o impiden nuestras propias experiencias.

La doctrina eclesiástica nos ilustra sobre muchas realidades antes de que nosotros mismos las veamos y las podamos juzgar. Nuestras opiniones vastamente preformadas sobre la reforma y el catolicismo, sobre el culto divino y la comprensión de la fe, dominan el proceso de nuestra propia percepción, regulándolo y alterándolo. El esfuerzo que reclamamos para la pregunta política en la iglesia consiste en concienzar con toda claridad el influjo de las normas de grupo teológicamente relevantes y de buscar las posibilidades de orientar nuevamente la comunidad de acción de los cristianos con preguntas críticas a la tradición.

El influjo del prejuicio de grupo en la iglesia lo evidencia paladina y representativamente para su época M. Niemöller en su semblanza vital:

> En casa de mis padres imperaban estos dos dogmas, absolutamente universales en la iglesia cristiana en aquel entonces, y en especial en las iglesias evangélicas de Alemania. Estos dos dogmas eran: un buen cristiano es también un buen ciudadano, y un buen cristiano es un buen soldado Estos dogmas no se discutían, ni se los inquiría, ni se cuestionaba si en realidad estaban provistos de razón o no. Y estos dos axiomas sólo mucho después, al fin, entraron en crisis en mi vida, y, como teólogo, hace ya años que los tengo superados.[69]

Como apenas nadie en su generación, había sufrido Niemöller en carne propia cuán mixtificador había resultado el sistema de respuestas tradicional del protestantismo alemán bajo el horizonte político del siglo XX. La liberación no había que esperarla aquí de una llamada kerigmática, sino tan sólo de la pregunta política que emigraba desde las provincias de los viejos prejuicios. También para esto nos ofrece Niemöller una cita ejemplar:

> Pero sólo en el año 1944, es decir, en mi último año de prisión, aboqué al siguiente conocimiento, un día por la tarde. Yo no había hablado nunca con el hombre uniformado de negro que venía a mi celda para traerme la comida o para buscar los cacharros, o para

[69] M. Niemoller, en G. Gaus, *Zur Person.* Porträts in Frage und Antwort, 1965, 104.

cualquier otra cosa. Como alemán, y tal como yo entendía a mi nación y como yo la quería ver salvada, mi punto de vista era que esta banda de los negros uniformes nada representaba para mí. Pero he ahí que cuando el hombre de las SS había salido de mi celda se me hizo repentinamente una gran claridad en mi interior —fue como un relámpago tan sólo— hasta el punto que hube de preguntarme: ¿puedes tú realmente decir que este hombre no te importa en absoluto? ¿Puedes tú, en verdad, actuar de modo como si esto fuese una diferencia? [70]

Este problema nunca concluido, de qué es lo que los hombres mutuamente se importan cuando se encuentran en la vida pública como representantes de grupos-nosotros (Wir-Gruppen) (y no como individuos privados), cabe sólo solucionarlo con los mecanismos del mundo político. Por cuanto millones de hombres no se dejan abrazar por un amor universal in politicis, sería aconsejable teológicamente hablando apelar a la potencia de la pregunta en lugar de al amor al prójimo, y en vez de al compromiso privado a la forma de actuación política. La invocación bíblica al amor a los enemigos se mantendrá en el terreno de lo privado-facultativo, en tanto no se la traduzca categorialmente al vocabulario del mundo político. Las guerras las generan prejuicios hipermóviles que se descargan físicamente bajo el empleo del poderío de las armas. El batallar por el amor al prójimo o a los enemigos nunca aún ha desarrollado aquí fuerzas de contención. Lo que liquida los prejuicios explosivos es tan sólo la exigencia del poder liberador de la pregunta política, que obliga a la responsabilidad política, porque llama la atención sobre las consecuencias reales de nuestro actuar y muestra las caras ideológicamente sin afeites de aquellos que, en cuanto hombres, nos importan incondicionalmente algo.

70 G. Gaus, *o. c.*, 115.

9 *Cibernética y pregunta*

Medido por el número de preguntas que se pueden poner, el número de aquellas que se pueden contestar con razonable seguridad es extraordinariamente pequeño.

(K. Steinbuch, *Falsch programmiert*)

La máxima de Galileo de medir todo lo medible y de hacer medible todo lo no medible, ha sido llevada por la cibernética mucho más allá de las fronteras de la física. ¿Se puede aprehender también cuantitativamente la pregunta? Aclaremos nuestro problema con un sencillo ejemplo: un candidato espera ante el tribunal el resultado de su examen. La cuestión que lo trae a mal traer es una cuestión bifronte: ¿aprobado?, ¿no aprobado? Naturalmente, podría también preguntar (y aun debería) otras varias cosas, así, por ejemplo, por la puntuación de su examen, etc., pero, en principio, su situación está calificada por una pregunta bivalente. Igual ocurre con el futuro padre que espera a la comadrona en la sala obstétrica: ¿niño?, ¿niña? En ambos casos basta una única respuesta para clarificar la pregunta.

Desde un punto de vista cibernético, la respuesta que elimina la incertidumbre y la inseguridad se llama información. Su contenido cabe determinarlo por cuanto entre el número de las alternativas de la pregunta y el contenido de información de la res-

puesta existe una relación logarítmica de base 2. Si se designa el número de las alternativas como n y al contenido de la información como CI, tenemos que $CI = \log_2 n$. En dos alternativas importa el contenido de información = 1, es decir, a base del cálculo CI = 1d, 2 = 1. La medida para esto se llama «bit» (= binary digit). Este caso de la situación de 1 — bit aparece prácticamente tan sólo cuando ambos acontecimientos son igualmente posibles, es decir, cuando son completamente casuales. En nuestro ejemplo se apropia sólo para el padre en ciernes. Pues, en realidad, el nacimiento de un niño o de una niña es igualmente probable. Otra cosa es lo que ocurre con el candidato del examen. El resultado de su examen —aprobado o no aprobado— no le es completamente incierto, sino que puede ser justipreciado por él en esta o en aquella dirección. El contenido de información de una respuesta tiene algo que ver, por tanto, con la probabilidad de su aparición. En el caso de la moneda tirada al aire, la probabilidad para el caso de «cara o cruz» importa $p = \frac{1}{2}$, en general; para n probabilidades tenemos $p = \frac{1}{n}$. El contenido de información es en tal caso $= \log \frac{1}{p}$.

Cuando el joven padre parte feliz de la clínica para transmitir la buena nueva, la probabilidad de la respuesta para él respecto al hecho del nacimiento es p = 1; o sea, todo es seguro. El contenido de información de la noticia que ahora posee es = 0.

Llamemos x a aquello que un interlocutor no sabe.[1] Cabe entonces imaginar dos casos límite: o el S (x) = 0 (S = saber de x) y el $\bar{S}$ (x) = 1 ($\bar{S}$ (x) = no saber de x), o el S (x) = 1, con lo que el $\bar{S}$ (x) = 0. En el primer caso no puede plantearse pregunta alguna, en el segundo no es necesaria. El preguntar, así lo habíamos constatado en la parte filosófica, es una mezcla de saber y no saber. El que pregunta tiene, pues, de x: S (x) = n y, al mismo tiempo, $\bar{S}$ (x) = 1 — n. N es una auténtica ruptura entre 0 y 1; 0 < n < 1. La aspiración natural de un interlocutor es: S (x) → 1. El contraste de pregunta de S (x) a 1 determina cuantitativamente el contenido de información de la respuesta. Si I (x) es la información sobre x, S (x) el saber del que pregunta, y Sr (x) el saber posterior a la respuesta, tendremos:

Sr (x) = S (x) + I (x) = n + I (x). En un caso extremo, una información máxima I (x) max, elimina el total no saber de x:

I (x) max = S (x), es decir:

Sr (x) max = S (x) + I (x) max = n + $\bar{S}$ (x) = n + 1 — n = 1.

Si no se diese este caso extremo, entonces I (x) eliminaría sólo una parte del no saber $\bar{S}$ (x), que si lo medimos en bit, representaría la medida de información. El $\bar{S}$ (x) del que pregunta y la I (x) están en mutua relación. La información no está determinada por lo que uno sabe, sino por lo que uno *no* sabe. Si, con Flechtner, llamamosh PS (x) a las posibilidades de selección para las respuestas, tendremos que éstas son una función del no saber del que pregunta: PS (x) = f [S (x)].

> Cuantas más posibilidades de respuesta tenga el que contesta, tantas más respuestas puede dar, tantas más noticias puede enviar, y, si transmite cada noticia a la información, tanta más información puede recibir el que pregunta.[2]

La información medida en bit es, por tanto, una propiedad inmaterial de las noticias que están referidas obligatoriamente a hechos (signos) constatables físicamente. Precisamente porque la información tiene más que ver con $\bar{S}$ (x) que con S (x) es útil el empleo de este concepto en el problema de la pregunta. En el

[1] En esta exposición seguimos a H. J. Flechtner, *Grundbegriffe der Kybernetik*, 1966, 66 ss.

[2] H. J. Flechtner, *o. c.*, 68.

caso extremo de $\bar{S}$ (x) = 0, y, por consiguiente, S (x) = 1, las preguntas son superfluas, por cuanto las respuestas no pueden obviar las inseguridades: I (x) = 0.

Allí donde aparecen las preguntas, I (x) es > 0, y < 1.

> La información es una función de identidad de lo no sabido (S (x) en el que pregunta y de lo sabido (S (x) en el que contesta y Sr (x) luego en el que pregunta.[3]

El contenido de información se representa como probabilidad de respuesta. Cuanto más improbable es la realización de una respuesta, tanto mayor es la cantidad de información entregada para ello.

En la discusión con la teoría de la información se nos confirman diversos extremos que ya habíamos adquirido en otros lugares: 1. No hay una pregunta «en sí» que haya sido dada al hombre por la naturaleza o existencialmente. La estructura del preguntar es, más bien, informativa y caracteriza al hombre como un sistema de información asimilada. La conocida frase de que el hombre es un ser discente que debe preguntar, se interpreta aquí a través de la comprensión del hombre como un sistema que está orientado a la exigencia de informaciones, a su elaboración y almacenamiento.

2. De la misma manera que las preguntas son siempre relativas a un conjunto de respuestas, también la información es relativa a un repertorio de signos, de los cuales se seleccionó. Los procesos de información son procesos selectivos. Por eso es procedente definir la información como el mandato lógico de selección.[4]

¿Selección previa? Los procesos de información dependen de un repertorio de signos que, al menos parcialmente, es común a dos comunicadores. Cada signo constituye una posibilidad de respuesta y, como se ha señalado, cuantas más posibilidades de respuesta existan, tantas más preguntas pueden ser hechas por el sistema. Cuando todas las respuestas (signos) de un repertorio

³ H J Flechtner, *o. c.*, 72

⁴ C. Cherry, *Kommunikationsforschung - eine neue Wissenschaft*, 1967², 219 ss,

son de igual probabilidad, es decir, son casuales, como en el caso de nuestro padre en ciernes, entonces se encuentra aquél en un estado de alto desorden o de alta entropía. Según el segundo principio de la termodinámica, la entropía caracteriza la medida de la probabilidad termodinámica. La entropía crece con la inseguridad del receptor y disminuye con una certeza creciente.

> Cuanto más probable es el estado, tanto menor es la información que contiene, y cuanto más improbable, tanto mayor es su contenido de información. Por cuanto un sistema cerrado aspira por sí mismo al estado de mayor probabilidad, su contenido de información habrá de ser siempre más pequeño[5]

Diversos conceptos aparecen aquí mutuamente relacionados: la información y la entropía, la probabilidad y el orden. Nos acercamos a las dificultades al precisar su probabilidad. Este concepto señala una comprensión de la realidad en el que los cambios no sólo son posibles, sino que son necesarios. En un mundo de procesos probables (estadísticos o estocásticos), además de necesidad hay también el acaso, posibilidad y no sólo realidad. C. F. von Weizsäcker dice:

> La probabilidad es la expresión cuantitativa del concepto de posibilidad. Acontecimientos futuros son posibles. Por tanto, es razonable preguntar por su probabilidad.[6]

Evidentemente, las probabilidades se refieren siempre a cantidades de acontecimientos, signos o estados, nunca a objetos individuales, aislados (históricos). El hombre no es sólo homo statisticus, aunque también lo sea, pura cantidad que puede ser investigada estadísticamente en su obrar y en su comportamiento. La afirmación dice que —conforme al segundo principio de la termodinámica— en un sistema cerrado la entropía crece, se incrementa el desorden de información del sistema. Desde un punto de vista didáctico, esto significa que en un sistema de respuestas aumenta la confusión si no se la evita con la aceptación de información en forma de pregunta. La pérdida del orden y la ganancia de información, o, a la inversa, la adquisición de orden y la

⁵ H. J. Flechtner, *o. c*, 377.

⁶ C. F von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, 1954², 42.

pérdida de información son procesos contrapuestos[7] que didácticamente podemos definirlos como pregunta y como respuesta.

> Desde una perspectiva cibernética —esto es, sin referencia a sus contenidos— aprendemos, por consiguiente, un sistema de probabilidades, es decir, disminuimos la información de los acontecimientos en cuanto los esperamos con la correcta probabilidad.[8]

F. von Cube ha desarrollado desde tales ideas una minuciosa didáctica de la información y ha intentado explicar el aprender por medio del principio de redundancia. Se entiende por redundancia la parte de una noticia que no es información, es decir, que no es algo inesperado, sino que es predecible a la repetición y —tomado rigurosamente— que es superfluo. La redundancia es incondicionalmente necesaria para la adquisición de información, especialmente para el aprender, porque imperaría la casualidad total si nada fuese predecible y todo debiera ser esperado. Pero esto significaría el fin de la información y de la pregunta. Estas existen siempre en situaciones en las que $R > 0$ y $R < 1$. $R = 1$ corresponde a la total repetición y a la perfecta regularidad, $R = 0$ implica la total falta de regularidad y el absoluto azar. Según von Cube es, pues, el aprender un proceso de redundancia en el cual, por medio de la creciente supresión de la información, «el mundo exterior se hace tan pobre en información, que es posible un comportamiento y un comportamiento ordenado».[9] Este proceso se realiza de la mejor manera allí donde, como en la memorización de un texto, por ejemplo, la redundancia subjetiva ha alcanzado el valor 1, y la información subjetiva el valor 0. De igual modo, H. Frank llama al aprender «un descubrimiento y una utilización de redundancias».[10]

Si desde la perspectiva didáctica estas proposiciones merecen el máximo respeto, es, no obstante, evidente que no pueden

[7] F. von Cube / R. Gunzenhauser, *Über die Entropie von Gruppen*. Eine informationstheoretische Massbestimmung zur Untersuchung sozialer Gruppenstrukturen, 1967², 13.

[8] G von Cube, *Was ist Kybernetik?* Grundbegriffe, Methoden, Anwendungen, 1967, 53.

[9] F. von Cube, *o. c.*, 206

[10] H. Frank, *Was ist Kybernetik?*, en *Kybernetik Brücke zwischen den Wissenschaften*, editado por H. Frank, 1964⁴, 18.

bastar ellas, si es que no se quiere perder el preguntar en el proceso de aprendizaje. Pues el aprender, según el principio de redundancia, tiende al algoritmo docente, es decir, al establecimiento de reglas solucionadoras de problemas, garantes del éxito. Naturalmente, hay espacios en los que es deseable el empleo de algoritmos y se impone su fomento. Pero, por otra parte, la confrontación necesita de una capacidad didáctica con el mundo cambiante que suspenda las regularidades disfuncionales existentes y las relativice con preguntas. Desde un punto de vista cibernético, el aprender es, en cuanto adquisición de redundancia, sólo una parte de la medalla, es decir, la respuesta. Las preguntas proporcionan precisamente la pérdida de redundancia, crean el no saber y posibilitan con ello la necesaria adquisición de una nueva información. El preguntar cabe formularlo así: I [S (x) — R].

La redundancia da seguridad, confianza y certeza. Su estabilizadora contribución al proceso discente es imprescindible, pero deviene peligrosa cuando el sistema discente, al estar superestabilizado, se abandona a regularidades allí donde habría que superar lo inesperado. Con ayuda de la cibernética llega a ser posible valorar cuantitativamente el número de preguntas que pueden ser exigidas al sistema-discente-hombre sin pedirle un precio excesivamente alto ni dañarlo.

Teóricamente, cada información bit representa una posibilidad de pregunta (estímulo de pregunta) que los órganos sensoriales (receptores) posibilitan al sistema elaborador de noticias hombre. Pues el contacto entre hombre y mundo se realiza informativamente, esto es, acontece con la recepción y la donación de información. Si nos limitamos, en primer lugar, a la recepción, tenemos que desde la realidad irrumpe sobre el hombre una inundación de informaciones. Es muy diferente aquí la función de los diferentes sentidos particulares. La capacidad de información[11] del ojo queda en 3 millones de bit por segundo, la del oído entre 20-50.000 bit por segundo, y sólo en 10 bit por segundo la del sentido del gusto. Ante tal abundancia informativa, el yo-pregunta habría de capitular incondicionalmente si no le acorriesen deter-

[11] Datos según K. Steinbuch, *Automat und Mensch*. Kybernetische Tatsachen und Hypothesen, 1965³, 258 ss.

minados mecanismos regulativos somáticos que realizan una radical reducción de información y de selección informativa, sin la que no sería en absoluto posible la elaboración de la información en la forma del aprender. Desde los receptores el aflujo informativo va, o bien sobre una «vía específica» [12] directamente a la corteza cerebral, o bien por la «vía inespecífica» —camino del cerebro hereditario— a la corteza cerebral. La capacidad de elaboración *de la conciencia se estima en 100 bit por segundo.*[13] Según Frank,[14] no pueden estar presentes al mismo tiempo más de 160 información bit. El excedente húndese en la subconsciencia o, simplemente, se va.

Al sistema discente hombre un *demasiado* informativo es tan inaguantable como un demasiado poco. En el estado artificial de un vacío informativo (no ver nada, no oír nada, etc.) el organismo está aterrorizado, y, a la postre, queda aniquilado. Los especialistas hablan de la necesidad del «estímulo del resto».

> Para la función psíquica el estímulo del resto juega el papel de un ser fáustico insatisfecho como presupuesto para el acicate a la supervivencia.[15]

El concepto del estímulo del resto es la condición fisiopsicológica para la función-yo del preguntar. La proposición «la vida significa una perturbación continuada» [16] formula la correlación somática a la tesis del «animal quaerens cur». Según el principio de redundancia, aprender significa obviar las perturbaciones. Según lo intenta el principio de pregunta, aprender significa confrontar el sistema de respuestas con las perturbaciones.

Los mecanismos que posibilitan al sistema discente hombre la reducción de información son, pues, en parte biológicos, y, en parte, socioculturales. La didáctica cibernética diferencia, al menos, tres formas [17] con cuya ayuda es posible una adquisición informativa: 1) aprendizaje por almacenamiento de información

[12] Cf. W. D. Keidel, *Zur kybernetischen Deutung der Leistung von Sinnesorganen,* en *Grundfragen der Kybernetik,* editado por O. W. Haseloff, 1967, 103 s.

[13] W. D. Keidel, *o. c.,* 103.

[14] H. Frank, *Informationspsychologie,* en *Kybernetik,* 211.

[15] R. Wagner, *Beginn und Aufstieg der Kybernetik?,* en Haseloff, *o. c.,* 20.

[16] R. Wagner, *o. c.,* 18.

[17] Según F. von Cube, *Was ist Kybernetik?,* 54 s.

en la memoria; 2) aprendizaje por coordinación condicionada (aprendizaje de probabilidad); 3) aprendizaje por formación de los supersignos.

El aprendizaje por coordinación condicionada aprovecha el hecho de que determinados acontecimientos comportan relaciones estadísticas que cabe conocer y explotar. Ejemplo: después de la letra q tenemos siempre una u. Determinadas festividades, por ejemplo la navidad, son siempre días feriados. En estos acontecimientos, por tanto, la información se reduce a cero.

El aprendizaje por supersignos,[18] así como el aprendizaje por penetración constituye, desde diversos infrasignos, un nuevo complejo con carácter de signos. Así, por ejemplo, en una palabra se juntan diversos sonidos (signos) en un supersigno. De diferentes palabras se forma el supersigno de una proposición. De diferentes proposiciones surge una especie de discurso (novela, carta, soneto, prédica, etc.). A través de la formación de los supersignos se llega a una jerarquía de los signos que va desde el campo sintáctico del lenguaje hasta el pragmático, pasando por el semántico. El niño pequeño tiene que dominar el contenido de información de un sonido, el escolar que comienza, el contenido de información de una letra, el alumno, el de la poesía o el del drama. Un signo (por ejemplo, una letra) o un supersigno (por ejemplo, una palabra) no contiene, por tanto —desde una perspectiva cibernética—, el mismo contenido de información discente, porque éste depende de la magnitud de la inseguridad que elimina. Didácticamente hablando [19] esto significa que en el proceso discente un signo o supersigno exigen un número diferente de preguntas para llegar a ser descodificados. Naturalmente, es posible calcular para un conjunto de signos un contenido de información medio que parta de la acepción de que todos los signos aparecen con idéntica probabilidad. Si se aplica este tamiz al alfabeto alemán, por ejemplo, resulta un contenido medio de información de 4,9 bit por letra.[20] Aquí no se tienen en cuenta las

[18] El concepto procede de H. Frank; cf. *Was ist Kybernetik?*

[19] H. Frank, *Kybernetik und Philosophie.* Materialien und Grundriss zu einer Philosophie der Kybernetik, 1966, 52.

[20] K. Steinbuch / W. Rupprecht, *Nachrichtentechnik.* Eine einführende Darstellung, 1967, 374.

dependencias estadísticas, tales como, por ejemplo, se dan entre la q y la u, o la c y la h. Más interesantes son los datos [21] respecto al idioma alemán realmente hablado (0,9 bit por letra): un hablar lento: 5-7 letras por segundo = 4,5 - 6,5 bit por segundo; un hablar normal: 12-15 letras por segundo = 11-14 bit por segundo; un hablar rápido: 18-26 letras por segundo = 16-24 bit por segundo. El hecho de que la redundancia del idioma alemán comporte un 20 % (el inglés más del 40 %) nos manifiesta que en la selección de los signos lingüísticos estamos atados en 1/5 por las regularidades, mientras que en 4/5 podemos y debemos elegir libremente.

La didáctica cibernética emplea este método en los objetos de enseñanza. K. Weltner [22] ha constatado con el test divisor, tipo Shannon, que la información subjetiva de un texto del semanario «Der Spiegel» es el doble para un alumno de escuelas profesionales con 1,45 ± 0,15 bit por letra, que para los alumnos del curso superior de instituto, con 0,62 ± 0,10 bit por letra. Cuanto más grande sea la exigencia del contenido de información por signo, tanto menor es la capacidad de conciencia que queda libre para dominar el supersigno. Un alumno cuya débil memoria haya de ocuparse concienzudamente con extraños signos lingüísticos (palabras desconocidas), por fuerza habrá de disponer de poca o de ninguna capacidad para más altas tareas informativas.

Un ejemplo bien triste en el terreno pedagógico-religioso lo ofrecen los niños a quienes sus desconsiderados maestros de religión obligan a manejar vetustas traducciones bíblicas y anticuados libros de canto. En este caso el (¡limitado!) capital de las posibles preguntas se desperdicia en un lugar equivocado. En general, la «lengua de Canaán», escrita o hablada, es una contrariedad inaguantable, ya que bloquea la adquisición objetiva de información, absorbiendo a la conciencia con informaciones altamente superfluas de expresiones extrañas. La recepción informativa de la memoria preconsciente se eleva rápidamente con la edad. Se-

[21] K. Steinbuch / W. Rupprecht, *o. c.*, 377.

[22] K. Weltner, *Informationspsychologie*. Ansätze in der Pädagogik, en *Fortschritte der Kybernetik*. Bericht über die Tagung Kiel 1965 der Dt. Arbeitsgemeinschaft Kybernetik, 1967, 316, edic. de W. Kroebel.

gún las investigaciones de H. Riedel,[23] la duración informativa del presente en los adultos asciende a 10 segundos, en un niño de 8 años a 2 ½, y en un joven de 15 años a 8 segundos. Si, pues, un adulto y un niño de 7 años viajan a una velocidad de 60 km/h., existirán de manera absolutamente diferente por lo que hace a su actitud de pregunta (¿qué es lo que puedo ver?).

> El niño de 7 años tiene que recibir en el mismo momento que el adulto las mismas impresiones que a éste se le ofrecen en un viaje a velocidad de 120 km/h.[24]

Cuanto menor es el niño, tanto más baja ha de ser la temperatura del flujo informativo que se proponga al aprendiz.

Todas nuestras reflexiones tienden a codificar la información didáctica en tal forma que el aprendiz emplee sus capacidades de aprendizaje (memoria, coordinación, formación de los supersignos) no en informaciones inferiores, sino en las informaciones correctas.

> El problema de la codificación óptima es el punto decisivo en la creación de los manuales más idóneos, en la elaboración de las formas más eficaces del ofrecimiento de la materia de enseñanza, de los ejercicios, de los controles, etc.[25]

Sólo a través de una codificación cibernéticamente meditada se garantiza que el aprendiz pueda emplear en plenitud su capacidad de pregunta, es decir, que no se disipe con preguntas triviales a insignificancias o se fatigue excesivamente con preguntas globales a problemas gigantes. La dificultad radica en la cuestión de ¿qué informaciones son inferiores y cuáles son importantes, cuáles correctas y cuáles útiles? Desde una perspectiva cibernética, el concepto de información dice sólo que un signo o acontecimiento es raro estadísticamente. Lo de menos es si se trata de un versículo bíblico, de una línea del periódico o de un aviso sobre el nivel del agua. La cuestión del valor o del sentido de una información une la didáctica de la información

[23] H. Riedel, *Empirische Untersuchungen zur kybernetischen Pädagogik*. Versuche über die Altersabhängigkeit informationspsychologischer Parameter als Beitrag zur kybernetischen Pädagogik, 1965.

[24] H. Riedel, *o. c.*, 59.

[25] L. Itelson, *Mathematische und kybernetische Methoden in der Pädagogik*, 1967, 368.

con la hermenéutica. Una separación pacíficamente resuelta, tal como la propone H. Frank [26] en una cibernética cuantitativa y calculadora de un lado y en una ciencia del espíritu, cualitativa y pensante de otro, nos parece no-apta para resolver los deberes que se le presentan. El problema del valor de la información [27] hay que involucrarlo en las meditaciones de la didáctica de la información; es así como se encuentran la cibernética y la hermenéutica. En parecida forma juzga esto J. Habermas, cuando escribe:

> En la interpretación de los valores, que no cabe orientar desde una preterida relación de valores de la propia situación a las significaciones de la cultura históricamente objetivadas, el acoplamiento reactivo del comprender dependerá de la situación de partida hermenéutica.[28]

La decisión de eliminar en la enseñanza de la religión las palabras extrañas de la biblia de Lutero, de rico contenido informativo —tales como superioridad, dinero del César, etc.—, con el fin de fatigar la capacidad de pregunta en los supersignos de contenido relevante, es una misma cosa, si se lo mira desde una perspectiva hermenéutico-cibernética.

Ya que el aprender no es un proceso determinístico, sino un proceso estocástico, sus diferentes factores de condicionamiento pueden ser influenciados tanto negativa como positivamente. La capacidad del sistema discente para exigir informaciones y plantear preguntas puede resultar ahogado tanto por una inmensa marea alta de muchas informaciones, como en un mar de redundancia. La capacidad discente depende de la organización de la conducta, que puede ser abierta o cerrada, lábil o estable, motivada y capacitada en la confrontación con lo inseguro, o que también puede ser lo contrario. Un sistema discente en el estado de pregunta transforma una organización determinística en un suceso estadístico, grávido de información. Si desde estas perspectivas hacemos una valoración de la macrosituación enseñanza, concluiremos

[26] H. Frank, *Kybernetik und Philosophie*, 44 ss.

[27] Para esto, cf. K. Steinbuch, *Falsch programmiert*, 1968, 27, 46, 57, 172.

[28] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften:* Sonderheft der Phil-Rundschau 5 (1967) 92.

> que el sistema con la menor entropía determina la **máxima** transinformación posible, bien sea emisor o receptor.[29]

El discurrir de la enseñanza se muestra en las situaciones estadísticas de una posible entropía y de una posible información. Al ponerse en marcha el aprender, los sistemas participantes salen de un caos de alta entropía a un orden de alta redundancia, con lo que se aspira a mermar objetivamente las informaciones (ganancia de orden), o, a la inversa, a elevar la entropía (pérdida de redundancia) cuando el equilibrio didáctico es demasiado estable. La distribución de probabilidad de las posibles preguntas en la enseñanza no es, por consiguiente, de magnitud constantemente igual. Ocurre, más bien, algo parecido a lo que se da en el ajedrez. Aquí, al abrirse el juego, hay disponibles un máximo de 1.215 movimientos diferentes. Al comienzo del juego, crecen las posibilidades de decisión, pero al final disminuyen.[30]

La didáctica cibernética debería mostrarse interesada por determinar, al menos aproximadamente, la temperatura de la pregunta en la enseñanza. ¿Cuántas preguntas exige el tema de enseñanza «X» en el contacto informativo?; ¿qué formas discentes existen para regular la temperatura de la pregunta? El alumno que ha aprendido a hacer preguntas pertinentes al objeto, descubrirá en una primera fase que su contenido de información se eleva, es decir, que es mayor de lo que se sospechó en un primer momento. Objetivo de la segunda fase habría de ser luego la información didáctica elaborable por la selección y la reducción.

Con los principios de la didáctica cibernética trabaja la programación de la enseñanza que no es posible reproducir aquí,[31] pero que conviene analizar por su afinidad con el problema de la pregunta.

> Los elementos didácticos de la enseñanza programada constan de información docente y de pregunta. Aquí la pregunta no contiene una nueva información semántica. Por la pregunta se controla si la

[29] H. Marko, *Informationstheorie und Kybernetik*, en W. Kroebel, *o. c.*, 25.

[30] G. Raisbeck, *Information Theory*. An Introduction for Sientists and Engineers. Cambridge Mass. 1964, 48.

[31] J. P. Lysaught / C. M. Williams, *Einführung in die Unterrichstsprogrammierung*. Anleitung zum Verstehen und Prüfen von Programmen, 1967; W. Schramm, *Programmierter Unterricht heute und morgen*, 1963³; W. Zifreund, *Schulmodelle, Programmierte Instruktion und Technische Medien*, 1968.

información semántica se recibió en la conciencia y, al mismo tiempo, se mantiene invariable por largo tiempo toda información semántica por medio de la variación de la información sintáctica.[32]

Bien que los programas estén estructurados linealmente (Skinner), o en forma ramificada (Crowder), las preguntas servirán en cada caso para el fortalecimiento, refuerzo (reinforcement) y control del resultado.[33] El programa docente activa eminentemente el comportamiento de respuestas del alumno. Para esto hay varias posibilidades. De varias respuestas el alumno elige la correcta (multiple choice); forma él mismo la respuesta (constructed response); o sólo contesta en pensamiento (subvocal response). Ya en 1924/25, el psicólogo S. L. Pressey desarrolló un instrumento en el que, a una pregunta planteada, podía seleccionarse la respuesta correcta entre cuatro teclas. La tecla de respuestas ha quedado hasta hoy como característica de la máquina docente. Pero no basta, y la máquina no es superior al programa del libro. El sistema docente de la enseñanza programada en su forma actual no es bastante adaptable; le faltan las posibilidades de espontaneidad, es decir, el generar y variar los pasos libremente estatuidos de lo programado.[34]

La máquina docente debe aprender a corregirse en sus preguntas, orientándose en sincronización estocástica al proceso total. Además, ha de llevar al aprendiz a una actividad independiente del preguntar. Un programa que decide en forma independiente lo que debe hacerse próximamente con utilidad es un programa heurístico. Ahora bien, semejantes exigencias sólo es posible dirigirlas razonablemente a los sistemas de enseñanza con computadora. Indicios de esto ya existen. En la universidad de Illinois [35] se han desarrollado dos tipos fundamentales de lógica de la enseñanza: la lógica docente y la lógica interrogativa. Particularmente, el segundo sistema de regulación de los procesos de enseñanza concede al alumno una gran independencia:

[32] J. Weltner, *Informationspsychologische Ansätze*, 307 s.

[33] Cf. A. Baumgartner, *Zur päd. Legitimität des Programmierten Unterrichts*, en *Betrifft: Erziehung*, 01, 1967, 17: die Funktion der Frage im Lernprozess.

[34] G. Klotz, *Zur Differenzierung zwischen Lehr-und Lernaspekt beim Programmierten Unterricht:* ZeF 1 (1967) 35 ss.

[35] K. A. Czemper / H. Boswau, *Unterricht und Computer*. Die Anwendung elektronischer Rechenanlagen in der amerikanischen Pädagogik, 1965, 55 ss.

En la lógica interrogativa se recorta un problema general; luego el alumno ha de preguntar por una información apropiada, ordenarla lógicamente y deducir de ello la solución... La lógica interrogativa ofrece al que aprende la situación de una labor simulada.[36]

El alumno también puede, por medio de un teclado, formular preguntas y comprobar un experimento. Hay que decir que es absolutamente posible un pensar creador con esta forma de enseñanza (teaching by discovery).

La variación actual del sistema discente hombre en relación con las variaciones de la sociedad de aprendizaje discurre en una dirección en la que mecánicamente el comportamiento de la pregunta se arma con lo que técnicamente se fortalece. Hace tiempo ya que se planteó el problema de si las respuestas de una calculadora podían ser diferentes a las de un hombre.[37] El ejemplo más conocido es el juego pregunta-respuesta, diseñado por el matemático inglés A. M. Turing para las máquinas automáticas.[38] Aquí, un hombre conectado por un teletipo con un invisible interlocutor ha de hallar con sus preguntas si tiene que habérselas con un hombre o con una máquina. Los técnicos juzgan de manera positiva las oportunidades de que puedan ser construidos automáticos que puedan competir con este «juego de imitación». Ahora mismo ya existen programas en los que se emplea la categoría hermenéutica «comprender» con una cierta justificación. M. L. Minsky dice de su empresa «estudiante»:

Si el programa encuentra dificultades, entonces hará preguntas que le sigan ayudando óptimamente. De vez en cuando debe preguntar al hombre en la computadora, pero, a menudo, resuelve las dificultades recurriendo al saber existente en el almacén.[39]

Para el rendimiento de la pregunta humana apenas habrá que insistir en los resultados de la computadora. Significa una técnica cultural tan radicalmente nueva que cabe compararla a las en su

[36] K. A. Czemper / H. Boswau, *o. c.*, 58.

[37] E. C. Berkeley, *Die Computer-Revolution*. Elektronengehirne, Automation und Gesellschaft, 1966, 99 ss: Gespräch mit einem Rechner.

[38] Informe en H. J. Flechtner, *o. c.*, 328; J. R. Pierce, *Phänomene der Kommunikation*. Informationstheorie-Nachrichtenübertragung-Kybernetik, 1965, 256 s.

[39] M. L. Minsky, *Künstliche Intelligenz*, en *Information, Computer und künstliche Intelligenz*, 12 amerikanische Wissenschaftler zeigen den zukünftigen Einfluss der Computer auf die menschliche Gesellschaft, 1967, 204.

día revolucionarias invenciones de las técnicas culturales clásicas del escribir y del leer. Así como hoy nos parece lo más normal la locomoción por medio de vehículos, «así también en el futuro será necesario para el pensamiento una «herramienta del pensar», escribe B. Bertaux.[40]

> Tal como hoy se vende, regulada por leyes, la energía eléctrica a todas aquellas personas que la deseen —a precios que son fijados oficialmente— ¿por qué no podrán ser puestas a disposición y vendidas a la opinión pública las posibilidades de la elaboración electrónica de datos, el poder de contestar preguntas? [41]

La propuesta repetidamente formulada de establecer un «banco de información» [42] apunta en este mismo sentido. El automático como máquina de respuestas y como fortalecedor de la pregunta se convierte en un sistema de naturaleza mixta, en el que se implican y mutuamente se apoyan funciones humanas y técnicas. El virulento problema antropológico en ninguna parte aparece tan claramente como en el fenómeno de la pregunta. G. Anders deploraba como una derrota de la humanidad el que en la guerra de Corea se exigiese una decisión a las computadoras:

> No era la contestación positiva o negativa de la cosa la que decidía nuestro status, sino el hecho de que se propusiese la pregunta a la cosa y luego se esperase su respuesta.[43]

¿Es legítima esta estigmación de Anders de la calculadora electrónica como máquina-oráculo y autómata con conciencia? En mi opinión, Anders cierra los ojos ante la complejidad del mundo y del hombre en el presente. De otro lado, pasa por alto que el hombre moderno vive desde hace tiempo irremisiblemente cargado de preguntas, debiendo tomar decisiones para las que no posee informaciones, o sólo las posee insuficientemente. No raras veces este déficit informativo se ve sustituido por prejuicios y afectos subjetivos. Problemas vitales que fueron decididos previamente por la tradición, como, por ejemplo, la educación, el comportamiento sexual, o que poseían una forma de organización primitiva, como, por ejemplo, el tráfico y la vida profesional, se han convertido hoy en una madeja de situaciones tal que quien quiera tomar decisiones ha de informarse con anterioridad. Si ya hoy se le exige al individuo una sobreabundancia de información, ocurre que la presión en el campo social es a menudo mayor y no cabe ser dominada por gremio alguno de trabajo.

[40] B. Bertaux, *Denkmaschine und Kybernetik im Kontext der kulturellen Gesamtentwicklung*, en O. Haseloff, *Grundfragen*, 49.

[41] E. C. Berkeley, *o. c.*, 167.

[42] K. Steinbuch, *Die informierte Gesellschaft*, 1966, 282 ss.

[43] G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 1961, 62.

El didáctico cibernético se esforzará, por ende, en determinar, aproximadamente al menos, de qué cantidad de información, agrupada por campos específicos, ha de disponer uno que comienza la escuela, el catecúmeno, el estudiante, etc. Evidentemente, un niño de seis años que en 1968 quisiera atravesar sano y salvo la calzada, ha de conocer muchas más reglas de tráfico que su tatarabuelo hace 100 años.

¿Cómo traducir teológicamente semejantes meditaciones? Las diferentes situaciones socioculturales —niño, joven, adulto— han de ser configuradas y definidas cibernéticamente como fases de la pregunta. Además de eso, se evidenciará muy prontamente que para diversos problemas en la iglesia y en la sociedad ya no basta el comportamiento normal de pregunta de algunos individuos y grupos. Deben equiparse con un «instrumento de pensar».

> Si alguna vez resultó normal que las decisiones habían de ser tomadas sobre la base de una información insuficiente, en el futuro lo normal habrá de ser el fundamentar racionalmente las decisiones con el empleo de medios técnicos. La técnica informativa se convierte de este modo en un arma poderosa contra la irracionabilidad de las decisiones políticas.[44]

Es inherente a la lógica de la decisión [45] que respecto a sus consecuencias se esperen diversas actuaciones posibles, en donde están en juego circunstancias que son conocidas y dominables, o desconocidas y no dominables, o conocidas pero no dominables. Desde antiguo el hombre ha intentado aligerar el agobio de la decisión pidiendo consejo a otro hombre. Los hombres prominentes en puestos directivos procuran dialogar con su estado mayor de expertos consejeros. Pero la ayuda es deleznable cuan-

[44] K. Steinbuch, *Falsch programmiert*, 107 s.

[45] R. C. Jeffrey, *Logik der Entscheidungen*, 1967.

do se piensa en la relación de Hitler con sus consejeros. Pues ocurre que o bien la información clave no se demanda en absoluto, o se la presenta tendenciosamente. La técnica de la información valora semejantes acontecimientos como perturbaciones que importa eliminar lo más posible en interés del conjunto. Ya que el hombre no dispone de otra mejor conducta orientativa para una actuación razonable que la pregunta, debe procurar todos los presupuestos para que pueda cumplir esta función suya sin limitaciones. Allí donde la ayuda de decisión de un automático alivie al hombre, deberá tomar en cuenta esta ayuda para de este modo liberar el limitado poder de pregunta para los deberes esenciales. Pues, medido por el número de preguntas que trae consigo un acontecimiento o una realidad, la capacidad de elaboración del hombre es limitada. Queda a su arbitrio en qué plano del proceso informativo juzga oportuna su intervención. Se puede malgastar hasta el agotamiento la capacidad de pregunta de la teología, por ejemplo, en la labor de reconstruir las informaciones históricas de un antiguo texto. Pero si es ésta la misión de los teólogos cabe dudarlo, ciertamente.

K. Steinbuch sostiene la opinión de que

> el hombre ha de pretender el sistema de valores que hay que encontrar después de una óptima decisión, lo que cada vez más habrá de ser cosa de las computadoras. Ha de ser más importante cada vez que este hombre de la palanca interruptora quiera lo correcto. El problema de los sistemas de valores deviene, pues, el problema central de todo pensamiento humano, de la sociología, de la política y de la filosofía.[46]

En este lugar apenas es posible dejar de lado la fuerte tensión que se da entre la fe cristiana y el pensamiento cibernético. El mismo Steinbuch[47] ha confrontado la fe y la ciencia en forma tal que ambas se remiten a las informaciones, diferenciadas, sin embargo, agudamente en la manera de elaboración de esta información, y, ante todo, respecto al criterio de verdad. La fe, según Steinbuch, se fundamenta en un núcleo a-racional que le procura la «felicidad de la constancia» («el fuerte castillo» del que habla

[46] K. Steinbuch, *Falsch programmiert,* 172, 57.

[47] K. Steinbuch, *o. c.,* 39 ss.

Lutero), pero dificulta la necesaria adaptación a las instituciones del extramundo. El científico, por el contrario, está constantemente dispuesto a la corrección de su saber que está, por cierto, óptimamente adaptado al mundo extramental, pero sin constancia, sin una última certeza, sin consuelo, en el verdadero sentido de la palabra. La dicotomía ciencia-fe aparece como si representase la primera un preguntar permanente, próximo a la realidad con la carga de la inseguridad, y la última una actitud de respuesta superestable e intemporalmente asegurada, con la desventaja de la lejanía del mundo.

Sin anticipar el careo con la pregunta desde la perspectiva teológica, ya se puede, sin embargo, apuntar algo aquí al respecto. Aunque está justificada la crítica de Steinbuch a la deficiente disponibilidad de las iglesias cristianas, la fe no puede darse por satisfecha fundamentalmente describiéndola como respuesta a su núcleo a-racional. Desde un punto de vista cuantitativo, la fe cristiana es en mayor medida pregunta que respuesta, más información que redundancia, más asombro que repetición. El hecho de que el hombre esté abierto al pasado y al futuro, es decir, que exista en forma históricamente prospectiva, lo fija ya antropológicamente más sobre el creer que sobre el saber. El saber, también el saber de la ciencia, sería, pues, un caso especial del creer, en el que queda extremadamente alta la confianza verificable en los hechos y datos. Para tareas limitadas, por ejemplo para la construcción de diques, puentes y aviones, basta esta confianza verificable y necesitará incluso de una constante precisión. Respecto al problema de querer lo correcto, la fe y el pensamiento (el saber) no son enemigos, sino interlocutores. La tesis escolástica de la «fides quaerens intelectum» la interpretamos con la pregunta: ¿qué retiene la razón razonablemente? La inquietud queda más allá de la abstracción, si se piensa en las graves palabras que H. Arendt[48] dedicó a los intelectuales, a los cuales, en el nazismo (y aún hoy día), se les ocurrieron cosas muy interesantes y complicadas. La racionabilidad se deja corromper tan fácilmente por el hecho de que representa un límite extremo de la fe. El hombre es siempre superior y antecede a su pensamiento en su falsa o verdadera fe. El pensamiento

[48] G. Gaus, *Zur Person.* Porträts in Frage und Antwort, 20.

organizado en la ciencia tiene de vez en cuando dificultades en protegerse contra los abrazos de la fe. No se puede olvidar, por otra parte, que trabajos científicos también los hubo en los campos de concentración...

El problema subsiste: ¿adónde nos empuja aquella actitud orientativa que llamamos fe cristiana, en la que quedan datos fundamentales y hechos fuera de las posibilidades de examen racional? Al igual que el pensamiento, también la fe es una función del resultado de las noticias y de la elaboración de las mismas. Ambas dependen de las informaciones. Pero mientras el pensamiento se esfuerza lo más posible en hacer pobres de información a los problemas y en alcanzar la seguridad del saber a través de la adquisición del orden, la fe se comporta a la inversa. Su certeza consiste en la absoluta seguridad de que informativamente no cabe controlar ni parcialmente a la realidad en la que se introduce. El aprendizaje científico acontece primariamente según el principio de redundancia, como proceso de entropía decreciente y de orden creciente. El aprendizaje de la fe sucede preponderantemente según el principio de información, como proceso de creciente entropía y de orden decreciente. Por esta razón, no son raras las experiencias de fe vividas como inseguridad, amenaza y desesperación. La fe no es consoladora por la posesión de respuestas intemporalmente válidas, sino sólo respecto a los «signos» y «supersignos» que la llevan. La «felicidad de la constancia», de la que habla Steinbuch, no sería por consiguiente una actitud a-racional o una posesión religiosa de respuestas, sino, más bien, una meta de pregunta: lo inesperado y lo improbable en situaciones humanas, pero bíblicamente afirmado a pesar de todas las dudas. La fórmula fundamental cibernética de la fe no reza ciertamente $R = 1$, aunque, a veces, hagan temer esto las afirmaciones eclesiásticas plenamente emancipadas. $R = 0$ significaría un puro fatalismo en el que el dictador acaso vejaría la fe. Más aceptable nos parece la fórmula: $F = f(I)$. O, lo que, traducido, significaría: la fe es la función de una información.[49]

[49] Para esto, cf. H.-E. Bahr, *Verkündigung als Information. Zur öffentlichen Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft*, 1968; J. B. Metz, *Evangelium als Information?*, en *Zur Theologie der Welt*, 116 ss.

10 *Pregunta y lingüística*

Siempre cuando / creíamos haber hallado la respuesta a una pregunta / uno de nosotros desataba la cinta del viejo / lienzo chino enrollado en la pared hasta que llegaba al suelo y / se hacía visible el hombre en el banco /, aquel gran escéptico /. Yo —nos decía— / soy el escéptico, yo dudo si / se logró el trabajo que consumió vuestros días /. Yo pongo en duda si lo que decís, aunque dicho malamente, tal vez no sea útil para algunos /. Y si lo que habéis dicho bien no os ha hecho abandonaros a la verdad de lo que habéis dicho. / Me permito dudar si, por ventura, no es equívoco que para todo posible error / llevéis vosotros la culpa. También puede ser unívoco / y distanciar la contradicción de las cosas; ¿es demasiado unívoco? / Siendo así, vuestro discurso no es aprovechable. Vuestro asunto, en tal caso, carecería de vida / ¿Estáis vosotros realmente en el río del acontecer? ¿Estáis de acuerdo con / todo lo que es? ¿Lo estaréis en el futuro? ¿Quiénes sois vosotros? ¿A quién / habláis? ¿A quién aprovecha lo que decís? / Y entre paréntesis: / ¿cabe ser sobrio? ¿Hay que leer por las mañanas? / ¿Está referido a lo existente? / Las frases que ante vosotros se han dicho, ¿son utilizadas o, al menos, replicadas? ¿Es acaso todo comprobable? / ¿Por experiencia? ¿Por cuál? Pero, ante todo, / ante cualquier otra cosa: ¿cómo proceder / si se os cree lo que decís? Sí, ¿cómo proceder? / Con curiosidad, pensativos contemplábamos nosotros al hombre de azul y escéptico / en la pared, nos mirábamos y / vuelta a empezar de nuevo.

(B. Brecht, *Der Zweifler*)

1. *Lenguaje interrogativo*

Preguntar es una función del lenguaje, no la única, ontogenética y filogenéticamente no la primera, pero sí, ciertamente, la más importante. Sólo cabe hablar razonablemente de un completo dominio del lenguaje cuando, después del vocablo, el imperativo y la descripción, se adquiere al fin la función interrogativa. Si el lenguaje se origina en la «conciencia en cuanto que las señales acústicas pueden tener satisfactorias consecuencias»,[1] el preguntar demuestra su fuerza flexiva en abrir lugares vacíos a las acciones de la introyección, del imperativo y de la información. El criterio lingüístico de la pregunta no son originariamente las formas de la oración (frases interrogativas) o los pronombres interrogativos, sino el tono y la melodía. Según las investigaciones de E. Herrmann,[2] la tonalidad de la pregunta une a todas las lenguas humanas, independientemente de sus otras diferenciaciones. Consideradas lingüísticamente, las preguntas son, «ante todo, intentos o propuestas en la formulación de un estado de cosas»,[3] «un poner abocetado pidiendo complementación, o un poner a manera de prueba rogando orientación».[4]

Particularmente, la función interrogativa del lenguaje acaba con la ingenua concepción de que, en su ultimidad, palabra y realidad constituyen una unidad —o que, de hecho, deberían serlo—. El preguntar caracteriza al lenguaje como un sistema funcional de signos y no como reproducción material. Sobre esto

[1] G. Patzig, *Die Sprache, philosophisch befragt*, en *Die deutsche Sprache im 20. Jahrhundert*, 1966, 19; cf. G. Révész, *Ursprung und Vorgeschichte der Sprache*, 1946. Según Révész, el lenguaje humano surge con el grito, y por la invocación **llega a la palabra.**

[2] E. Herrmann, *Probleme der Frage*. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1942, Phil. Hist. Klasse, 1942, 121 ss.; del mismo, *Herkunft unserer Fragefürwörter*. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Abtlg., 1943; H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1909[4], 136.

[3] W. Porzig, *Das Wunder der Sprache*, 1950, 352 (Edic. esp.: *El mundo maravilloso del lenguaje*. Gredos, Madrid 1970).

[4] H. Glinz, *Die Leistung der Sprache für zwei Menschen*, en *Sprache-Schlüssel zur Welt*. Festschrift für L. Weisgerber, edit. por H. Gipper, 1959, 93.

ya el párroco anglicano J. Swift (+ 1745) se divirtió lo suyo, al hacer que su Gulliver girase una visita a la universidad cuando precisamente los profesores andaban discutiendo sobre la mejora de las posibilidades comunicativas. Para reservar la fuerza pulmonar y, en consecuencia, prolongar la vida,

> surgió el expediente de que, pues las palabras son sólo nombres de cosas, sería más conveniente para los hombres llevar consigo aquellas cosas que iban a tratar. Y ese invento se hubiera impuesto, con gran ventaja de la salud y laconismo generales, si las mujeres... no hubiesen amenazado con una rebelión... Sólo un inconveniente tenía este método, y era que, si el asunto a debatir era vasto y de varios géneros, cada persona se veía obligada a llevar un gran fardo de objetos a la espalda, salvo si sus medios le permitían que uno o dos vigorosos servidores le acompañaran, portándolos. He visto a menudo a dos de aquellos sabios casi aplastados bajo el peso de su cargamento, como los buhoneros entre nosotros, hallarse en plena calle, poner sus fardos en tierra, abrirlos y entablar conversación durante una hora, tras lo cual cada uno volvía a guardar sus cosas, se echaba el saco a la espalda y se despedía de su colega. Para pláticas breves, un hombre podía llevar bajo los brazos y en los bolsillos objetos bastantes a efectos de mantener una conversación.[5]

Aun prescindiendo del hecho de que este bonito método habría de poner, presumiblemente, en grave aprieto a las facultades de teología, parejo proceder a-semántico eliminaría por principio el preguntar. Este, como es obvio, se funda en el carácter de signo del lenguaje.

Ya Leibniz nos previno del abuso de tomar las palabras por las cosas: «...prendre les mots pour des choses, c'est à dire qu'on croit que les termes repondent à l'essence réelle des Substances».[6] La ligazón entre palabra y realidad no es algo natural (connexion naturelle), sino una fijación caprichosa (par una institution arbitraire). En la historia de la moderna lingüística, F. de Saussure ha investigado la unión de una imagen acústica (signifiant) y de su concepto (signifié) —basada en las costumbres colectivas y en

[5] J. Swift, *Gullivers Reisen*, 1958, 212 s. (Edic. esp.: *Los viajes de Gulliver*. Salvat/Alianza Editorial, Madrid 1971. De aquí está tomado el texto).

[6] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en *Werke*, III, 2, edit. por W. von Engelhardt / H. H. Holz, 1961, 188 (Edic. esp.: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Aguilar Argentina, Buenos Aires 1970).

las convenciones—, determinando el mecanismo del lenguaje con la función dialéctica de los signos de identidad y de no-identidad. El signo lingüístico no se define tan sólo por su relación al contenido, sino en su aporte relativo al conjunto del sistema de signos válidos.

> Una partida de ajedrez es como la realización artificial de aquello que la lengua nos presenta en su forma natural[7]

La variación de un signo, por tanto, varía todo el sistema. Saussure llama al sistema regulativo supraindividual «la langue», y a su ejercitación por el individuo «la parole».

> La lengua (langue) es necesaria para que el habla (parole) sea inteligible y produzca todos sus efectos, pero el habla es necesaria para que la lengua se establezca, históricamente el hecho de habla precede siempre[8]

Casi todos los lingüistas modernos están influenciados por los conceptos fundamentales de Saussure. A. Gardiner no es una excepción, cuando escribe:

> Indudablemente, la lengua y el habla son estrechamente afines, pero ignorar la distinción entre ellas es ignorar los principios eviequilibrantes de conservadurismo y de reforma que, como en otras parcelas, están en el origen del desarrollo lingüístico.[9]

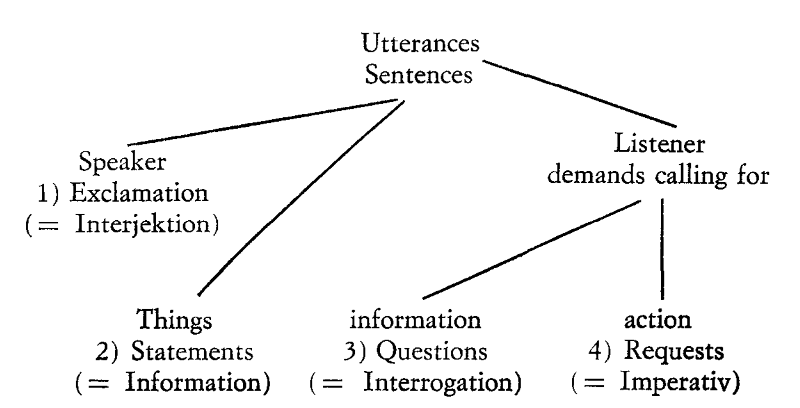
Según Gardiner, una palabra es un fenómeno de lengua (unit of language), una frase, empero, es un fenómeno de habla (unit of speech), la forma de lengua un problema de lengua (fact of language) y la función de lengua un problema de habla (fact of speech). Para las conocidas cuatro funciones del lenguaje diseña Gardiner el siguiente esquema:[10]

[7] F de Saussure Grundfragen der allg Sprachwissenschaft, edic de C Bally / A Sechehaye, 1931, 104 s (Edic esp *Curso de lingüística general* Losada, Buenos Aires 1971[9])

[8] F de Saussure o c, 22

[9] A Gardiner, *The Theory of Speech and Language* Oxford 1963[2], 175

[10] A Gardiner, o c, 189



La dialéctica bipolarizada de la «langue» y de la «parole», de la elección de palabras y de la construcción de los períodos caracteriza al lenguaje como múltiple sistema de signos, o, al menos, como un sistema de dos clases.[11] De una sola clase son las señales de tráfico en carretera y las danzas-señales de las abejas[12] (danza circular de cola). Tanto en un caso como en otro el lenguaje implica un programa rígido, inflexible, en el que determinados modos de conducta discurren según un esquema fijo (¡Prohibido aparcar! ¡Lugar de aprovisionamiento cercano!). No son posibles aquí variaciones y adaptaciones a situaciones nuevas. La función interrogativa del lenguaje, que falta al animal,[13] presupone un sistema de signos de varias clases. Sin la bipolaridad dialéctica de semejanza y diferencia, el mecanismo del lenguaje sería inmóvil y totalmente incapaz de entablar un contacto variable con la realidad. El hombre parlante «codifica»[14] en planos diversos de organización: lexicológicamente por medio de palabras, gramaticalmente con reglas, estilísticamente con macroestructuras (poesía, narración, prédica, mandato, etc.). En cada acto de producción lingüística opera, por tanto, el sistema «lan-

[11] Cf para esto K Buhler, *Sprachtheorie* Die Darstellungsfunktion der Sprache, 1934, 70 ss

[12] W Fischel *Vom Leben zum Erleben* Eine psychologische Untersuchung uber Leistungen und Ziele der Tiere und Menschen, 1967, 92

[13] F Kainz, *Die «Sprache» der Tiere Tatsachen-Problemschau Theorie*, 1961, 185 s

[14] Cf H Hormann, *Psychologie der Sprache*, 1967, 258

gue», ofreciéndonos un esquema fijo y, al mismo tiempo, la situación «parole» nos deja un espacio para practicar correcciones dentro del esquema. El lenguaje como «langue» tiene siempre el carácter de un sistema de respuestas. Desde un punto de vista funcional, preguntar es un acontecimiento de «parole». Si se sopesasen las posibilidades lingüísticas entre la respuesta y la pregunta, apenas cabría discutir el poder conservador del lenguaje, la preponderancia de la respuesta. De ahí que, las más de las veces, los lingüistas juzguen al lenguaje con un mayor escepticismo que los teólogos, a menudo ayunos de saberes lingüísticos:

> Los muertos del lenguaje no son enterrados. Tanto el lenguaje como el pensamiento llevan consigo los cuerpos difuntos de todas las especies precedentes.[15]

> La persistencia de una primitiva actitud lingüística no sólo a lo ancho y a lo largo del mundo religioso, sino también en la obra de los más profundos pensadores, es, en verdad, uno de los rasgos más curiosos del pensamiento contemporáneo.[16]

En virtud de su carácter de «langue» como estructura social objetiva, el lenguaje ve en el individuo únicamente al súbdito con muy limitados derechos de pregunta. Además, ya de antemano está decidido el qué y el cómo de su pregunta. El que nosotros preguntemos por las cosas, los acontecimientos o las propiedades valiéndonos de sustantivos, verbos y adjetivos, no es achacable a la realidad que nos tropezamos, sino a nuestro lenguaje. Para el esquimal, el estado de agregación del agua que nosotros llamamos «hielo», se diferencia lingüísticamente en los aspectos «en el mar», «en agua dulce», «en objetos consistentes», y en los «cristales» de las ventanas.[17] Los gauchos argentinos llegaron a poseer hasta 200 expresiones para designar el color de sus caballos, mientras que con sólo 4 despachaban la flora entera.[18] Desde un punto de vista lingüístico, el que pregunta no tiene nunca libertad para ponerse en marcha (libertas indifferentiae) adonde él quiera. Desde el trasfondo, invisiblemente, el sistema «langue» le presiona a hacer preguntas, y, al mismo tiempo, hace que otras no sean hechas.

> Todo lenguaje es, además, un medio para categorizar experiencia. Los acontecimientos del mundo «real» nunca son sentidos o transmitidos como podría hacerlo una máquina. Hay un proceso selectivo y una interpretación en el mismo acto de respuesta... El lenguaje dice, por decirlo así, «nota esto», «considera siempre esto separado de aquello», «tales y tales cosas se corresponden mutuamente». Por cuanto las personas están adiestradas desde su infancia a responder de este modo, darán por supuestas tales discriminaciones, considerándolas como parte del ineludible material de la vida.[19]

A causa de esta diferenciación estructural del lenguaje, que prescribe a sus usuarios una precisa visión del mundo, B. L. Whorf ha destacado aquí un «principio lingüístico de relatividad».[20]

Por lo que respecta a los teólogos, apenas será necesario exagerar la importancia de este principio. Además de interesar al problema exegético de la interpretación de la biblia y a su traducción, afecta asimismo a todas las formas del lenguaje eclesiástico, pues tanto aquí como allí tenemos que vérnoslas con acontecimientos-parole. La «cifra» alemana «Wort Gottes» (palabra de Dios) induce a esperar algo cosificado, sustancial y sintácticamente comprehensible. La francesa, en cambio, se acerca más al objeto desde la perspectiva lingüística: la «parole de Dieu» es un acontecimiento bajo las condiciones de un sistema humano de lengua. En qué medida determina esto las cuestiones teológicas de una época y de una sociedad, apenas es consciente a los respectivos participantes. Las tediosas discusiones sobre el ser de Dios no están inspiradas por el Espíritu Santo, sino por la estructura de pregunta de aquellas lenguas que articulan gramatical y semánticamente los problemas del ser.[21] Sólo puede preguntar por la justicia de Dios aquel que viva en un sistema de

15 F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, III, 1923³, 327.

16 C. K. Ogden / J. A. Richards, *The Meaning of Meaning*. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. London 1960¹⁰, 29.

17 F. Tschirch, *Weltbild, Denkform und Sprachgestalt*. Grundauffassungen und Fragestellungen in der heutigen Sprachwissenschaft, 1954, 63.

18 L. Weisgerber, *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, 1962³, 99.

19 C. Kluckhohn, *The Gift of Tongues*, en W. L. Anderson / N. C. Stageberg, *Introductory Readings on Language*. New York 1966², 50.

20 B. L. Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, 1965, 12 ss., 20 ss.

21 H. Gipper, *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung*. Neuere Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes - und Naturwissenschaft, 1963, 175 ss.

«langue» en el que el pensamiento jurídico esté análogamente estructurado categorialmente. Pero ¿cómo actuará aquél al que lingüísticamente le falten las instituciones del derecho, tal como es el caso en varios idiomas africanos? El principio lingüístico de la relatividad, empleado en la historia de los dogmas, hace comprensibles algunos conflictos doctrinales y más llevadera alguna de las disputas teológicas. La cuestión de las dos naturalezas del Hijo de Dios, o la mesianidad de Jesús, «en sí» son y no son en absoluto razonables. Tan sólo cuando se cuenta con el poder lingüístico del sistema «langue», que imperceptiblemente nos motiva: ¡pregunta esto!, ¡distingue aquello!, ¡investiga x!, ¡abandona y!, etc., sólo entonces se libera la mirada para el auténtico y difícil deber de la teoría teológica discente.

Los misioneros traductores de la biblia han tomado siempre muy a pecho, teológicamente hablando, el principio de la relatividad lingüística. En lenguas que, por ejemplo, no conocen las preguntas retóricas, Rom 7, 7: «¿Qué decir entonces? ¿Que la ley es pecado?», habría que expresarlo como que Pablo realmente no lo sabía. La traducción debería, por tanto, renunciar a la forma de pregunta, y decir: «La ley, en verdad, no hay que equipararla al pecado». Ocurre también que muchos idiomas distinguen en el pronombre personal «nosotros» si los referidos están incluidos o excluidos.

> Imagínese la perplejidad de un misionero al descubrir que en su predicación sobre el versículo «todos somos pecadores y no podemos gloriarnos en Dios», habría utilizado constantemente la forma errónea del «nosotros». En tal caso, lo que realmente habría dicho era que él y todos sus amigos blancos eran pecadores.[22]

Este ejemplo nos ilustra sobre el hecho de que un objeto bíblicamente formulado en su forma lingüística de «parole» no está definitivamente fijado, sino que, inopinadamente, emergen preguntas, haciéndose necesarias las decisiones allí donde en el texto en absoluto había pregunta alguna. Quien sólo recita signos convencionales del lenguaje, con la ingenua suposición de que lo designado les sea sustancialmente inherente («lenguaje de los hechos»), correrá el peligro de la marcha lingüística en el vacío, o, aún peor, del extravío semántico. Lo que se dijo informativamente, bajo los presupuestos de una estructura lingüística totalmente diferente, se convertirá en algo afectivo y emocional («¡El Señor es mi pastor!»). La complicada metafísica de la lírica barroca nos produce un efecto cómico o cursi en el siglo XX, de lo que, lamentablemente, se resienten los cantos de un P. Gerhardt o de un Zinzendorf, sin culpa por su parte. La culpa es de quienes, con una ingenuidad lingüística grande, hacen descender, cual meteoros en las gargantas de las grandes ciudades, las viejas traducciones de la biblia, los viejos himnarios, las viejas frases de los catecismos.[23] Con razón escribe Mezger: «La forma lingüística sólo señala, no garantiza el objeto».[24] No obstante, quisiéramos nosotros desaconsejar los caminos hermenéuticos propuestos por Mezger, ya que se abstienen de una orientación lingüística. Y esto es vital para una didáctica teológica.

[22] Ejemplos en E. A. Nida, *Probleme beim Übersetzen der Bibel*, en *Die Bibel in der Welt*, VII, edit. por R. Steiner, 1964, 20 s.

El programa desarrollado por el conde A. von Korzybski (1879-1950), de una semántica general (general semantics), se entiende conscientemente como una nueva disciplina pedagógica que previene al usuario del idioma de los errores de una comprensión aristotélica de la realidad. Korzybski compara al lenguaje con un mapa, cuya relación con la realidad, pese a toda la posible fidelidad en las medidas, nunca, sin embargo, desemboca en identidad. Las siguientes concepciones semánticas se revelan antitéticas:[25]

KORZYBSKI	ARISTÓTELES
1. Una palabra no es la realidad. (A map is not the territory).	Una cosa es lo que es.
2. Una palabra no puede agotar el objeto.	Cada cosa o es A, o no es A.
3. Una lengua es autorreflexiva.	Nada es al mismo tiempo A y no A.

[23] F. Tschirch, *Die Sprache der Bibelübersetzung Luthers heute*, en *Die Bibel in der Welt*, VI, edit. por R. Steiner, 1963, 32 ss.; L. Schmidt, *Kirchensprache der Gegenwart:* ZThK 63 (1966) 88 ss., 200 ss.

[24] M. Mezger, *Sprachgestalt und Sachverhalt als Frage an die Auslegung:* ZThK 64 (1967) 375.

[25] La exposición de Korzybski se hace de acuerdo con S. J. Hayakawa, *Semantik:* Sprachforum 3 (1958) 96 ss; S. Chase, *Die Macht des Wortes*. Das Buch von der Kommunikation, 1955, 124 ss.; H. Gipper, *Bausteine*, 281 ss.; S J. Hayakawa, *Semantik*. Sprache im Denken und Handeln, 1968², 314 ss.

Por tanto, la semántica general de Korzybski posee constitutivamente la función interrogativa, o sea, que ésta impide permanentemente la confluencia mutua del signo y de lo designado, de la palabra y de la realidad. En el rechazo de la teoría de la copia, la semántica general va con Adorno, que dice: «Es una insolencia afirmar que exista identidad, que la cosa en sí corresponda a su concepto».[26] Korzybski recomienda y propone cinco señales de alarma para conjurar las respuestas dogmáticas y para tener listas las preguntas para el asalto. Son éstas:

1. Los números índices deben protejer al individuo de identificaciones engañosas. La manzana$_1$ no es absolutamente idéntica a la manzana$_2$. La importancia teológica de este dato es manifiesta.

2. Todas las afirmaciones deben estar fechadas: América $_{1953}$, América $_{1968}$. En el mercado de coches usados este principio hace ya tiempo que está en circulación y garantizado. En los anuncios de la prensa aparecen noticias del tipo de: Volkswagen, año de fabricación, 1967, etc. Sería, pues, provechoso igual proceder en las producciones teológicas. La pretensión de una doctrina de la justificación $_{1520}$, o de una cristología $_{1970}$ parece más objetiva, más relativa lingüísticamente, y, desde una perspectiva didáctica, más razonable que no una afirmación doctrinal «en sí». En cada caso, es lingüísticamente imposible el procedimiento teológico tan al uso, de andar a la caza de conceptos dogmáticos entrañables —Dios, justicia, fe, gracia, etc.— a lo largo y a lo ancho de ambos testamentos y en la historia de la iglesia.

Si se varía un signo lingüístico, se desplazará todo el sistema «langue», no sirviendo de nada aquí las definiciones. El signo lingüístico «milagro», en tiempos de Jesús señala una realidad que hoy sólo cabe reconstruir con complicados métodos históricos. El milagro $_{1970}$ se asocia con Fátima, Lourdes, superstición y milagrería. Por tanto, anubla el objeto teológico en vez de aclararlo. Aquel que entienda la resurrección$_{50}$ en Pablo, no quiere decir que ha de ser capaz de hacer comprensible la resurrección$_{1970}$. Tal vez haya de renunciar al «semanticum» tradicional para conseguirlo.

[26] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 150.

3. Toda afirmación implica un etc., esto es, debe quedar consciente de que el proceso de pregunta no concluye, sino que continúa. Ejemplo: la fe viene del oír, etc. La palabra se hizo carne, etc.

4. Las comillas previenen y anuncian que una expresión probablemente ha de tener una significación muy diversa para lectores diferentes. Ejemplo: la «paz» en la tierra. La fe en «Dios».

5. Los guiones unen realidades ilícitamente separadas por el lenguaje: espacio-tiempo; cuerpo-espíritu; contenido-forma; fe-pensamiento; fe-acción; iglesia-sociedad, etc.

El programa de Korzybski de la semántica general puede que sea excesivo en algunos detalles, pero, en conjunto, alcanza el objetivo necesario de «adiestrar» al usuario del lenguaje en la «proper evaluation».

El preguntar del hombre —alejado del metafísico «en sí» de la especulación— es clasificado por la lingüística en relación dinámica entre «langue» y «parole», entre sistema y uso, entre coacción y libertad. En correspondencia con Saussure, G. Herdan ha descrito esta dialéctica con los conceptos de «choice and chance». Si la lengua representa la población estadística de las posibles reglas (fonéticas, léxicas, gramaticales), en cierta manera, el conjunto estadístico de las opciones lingüísticas, el habla («parole») adquiere el carácter de prueba hecha al azar.

> Aunque el hablante individual elige los vocablos según su significado, la independencia de sonido y significado tiene como consecuencia que no mantiene una alternativa por lo que se refiere a los sonidos elementales (fonemas), cuya aparición, por consiguiente, está gobernada por la casualidad. Este es el lenguaje como casualidad. La elección del individuo determina qué palabras van a ser usadas en un preciso contexto, y, por tanto, este es un lenguaje como elección.[27]

Esta ley de la dualidad lingüística acentuada por Herdan es el presupuesto necesario para toda actitud de pregunta. El hombre en la jurisdicción del «language as chance» llegaría a ser el

[27] G. Herdan, *The advanced Theory of Language as Choice and Chance*, 1966, 11.

burdo eco de un aparato de respuesta. Pero en el plano sin horizontes del «language as choice» correría a la nada sin dejar rastro. El preguntar real es una bipolaridad de preguntas «as chance» y de preguntas «as choice». Estas no se dan sin aquéllas. La realidad del idioma determina que las posibles preguntas representen un número finito para el usuario lingüístico. Lo provoca a realizar posibles preguntas en el acto electivo.

Cuando se elimina la dualidad lingüística de la lengua («langue») y del habla («parole»), del sistema y de la diferencia, aparece la unificación. Es a lo que Herdan llama «toque de difuntos para la lengua y para la cultura», y también para el preguntar, completamos nosotros.

> La vida en Alemania mostró a qué se asemeja el mundo cuando éste se toma literalmente a sí mismo, es decir, cuando ha cometido el crimen lingüístico de la unificación de palabra y acto.[28]

La unificación liquida la función interrogativa del lenguaje. Ocurre entonces que el lenguaje se codifica sin los signos interrogativos y esto significa un médium en el que las preguntas sólo se las soporta aún como esclavos de respuestas despóticas.

2. *Lenguaje sin interrogantes*

Esta tesis debería ilustrar el hecho de que el lenguaje no es, sin más, una forma de pensamiento ideal, útil y apropiada, con cuya ayuda el hombre se sobreponga, como jugando, a todos los desafíos («challenges») de la realidad. El lenguaje se asemeja, más bien, a una gran «colección de mandatos»[29] que actúan devastadoramente cuando se los utiliza de una manera acrítica («unsophisticaded»!). Comparado con la abeja, el animal quaerens cur es algo selecto. En las abejas una danza circular significa siempre un lugar de aprovisionamiento cercano, una danza de cola un lugar lejano. La cualidad del alimento es significada por una prueba de exhalación. El hombre es «aliviado» de tales esfuerzos (Gehlen). Su relación lingüística con la realidad acontece de una manera abstracta, variable y con un mínimo gasto

[28] G. Herdan, *Language as Choice and Chance*. Groningen 1956, 294 y 295.
[29] H. Glinz, *Die innere Form des Deutschen*, 1961², 57.

de energías, porque «el lenguaje posibilita siempre, a través de «minima» semánticos, una teleorientación del comportamiento» (incluso de todos los acontecimientos motivantes).[30] Ahora bien, distanciado abstractamente de la realidad y apartado de su presión, los peligros acechan. Con el lenguaje cabe cometer el desafuero de la equivalencia, el crimen lingüístico de la unificación. Palabra y realidad, signo y designado son llevados a una unidad que se aseguran inconsútilmente. Se sustrae la responsabilidad semántica del hablante y se afirma la directa pretensión de la cosa (¡lenguaje de los hechos!). Ocurre siempre que allí donde se ponen vallas de pereza mental contra los procesos de pregunta, se disimula el indomable acontecimiento con un cliché que ofrece una cuasi interpretación en lugar de una orientación.

El contacto con el dato semántico «tragedia» es un ejemplo agridulce de lo que estamos diciendo: Stalingrado es una tragedia; Auschwitz es una tragedia; Hitler es una tragedia alemana; un accidente de tráfico es una tragedia; la muerte de un niño es una tragedia familiar; la invasión de Checoslovaquia fue una tragedia, etcétera. Sermones, oraciones fúnebres, clérigos y políticos ya desde antiguo tienen a gala tratar livianamente con el minimum semántico «tragedia» un maximum real. Sarcásticamente observa C. S. Lewis:

> Al lado de un mundo sin preocupaciones nos encantaría tener un mundo en el que las preocupaciones fuesen siempre significativas y elevadas. Pero si la «visión trágica de la vida» hubiera de llevarnos a la creencia de que vivimos en semejante mundo, estaríamos desilusionados.[31]

Habría que dejar en manos de los poetas esta expresión de «tragedia», pues, a la verdad, la necesitan para sus conflictos teatrales. Pero quien llama a Stalingrado o a Auschwitz una tragedia, debería admitir en seguida que no está dispuesto para un acto de pregunta o que no es capaz de ello, simplemente.

El lenguaje unificado oculta bajo una palabra con doble efecto el dato incómodo o tabú. Ocurre, pues, que o bien falsea la

[30] H. Thomae, *Zur allgemeinen Charakteristik des Motivationsgeschehens*, en *Handbuch der Psychologie*, II. *Motivation*, edit. por H. Thomae, 1965, 94.
[31] C. S. Lewis, *Über das Lesen von Büchern*. Literaturkritik ganz anders, 1966, 75.

realidad, al revestir a ésta con redecillas semánticas camufladas, o sustituye la realidad total o parcialmente por ficticias aldeas potemkinescas.

> Siempre que en un lenguaje se dan palabras o aspectos de relación, existe la posibilidad de que sean tenidos por realidades en el camino de una acomodación: la hipóstasis de le cópula o la hipóstasis de las terminaciones del infinitivo es un buen ejemplo de esto. De este modo surge un pensamiento glosógono que sólo vive por gracia del lenguaje.[32]

Y no se crea que es sólo la ciencia la que sufre la enorme desgracia de una seducción del pensamiento lingüísticamente condicionada. Más fatalmente opera aún en la política y en la sociedad, por cuanto aquí los efectos son más terribles. Hitler nos ofrece un ejemplo magnífico de una total falta de escrúpulos en la utilización de la fuerza del lenguaje para erigir un pseudomundo a voluntad allí donde el mundo real no era de su agrado. Cuando en noviembre de 1942, el sexto ejército fue desbordado por la ofensiva rusa, siendo cercado en Stalingrado, Hitler prohibió la evasión, como todo el mundo sabe. Pues bien, aquella ciudad en ruinas sobre el Volga, de una superficie de 60 Km. de largo por 40 de ancho, recibió el sonoro nombre de «fortaleza»,[33] sin comillas, por supuesto. Una fortaleza señala el hecho militar-estratégico de que un determinado lugar dispone de suficientes instalaciones técnicas, depósitos, munición, etc., para ser defendida por su guarnición contra un posible asedio. Pero es el caso que ninguno de estos presupuestos convenía objetivamente a la «fortaleza» de Stalingrado. La expresión no era más que pura y simple propaganda, estando desprovista de toda información razonable. Un lenguaje sin signos interrogativos, sin un contacto crítico con la realidad que lo libere de encantamientos semánticos, degenera en propaganda. H. Mayer precisa con rigurosidad su retórica:

> Aquí, el lenguaje estaba desvestido, por así decir, de todos los elementos intelectuales, siendo reducido a los puros elementos de la voluntad y del sentimiento.[34]

[32] F. Kainz, *Das Denken und die Sprache*, en *Handbuch der Psychologie*, I, 2, edit. por R. Bergius, 1964, 589 s.

[33] R. Cartier, *Der Zweite Weltkrieg*, II, 1967, 577.

[34] H. Mayer, *Rhetorik und Propaganda*, en *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, edit. por F. Benseler, 1965, 124.

En la expresión «fortaleza», tal como la prescribió Hitler para Stalingrado —utilizada después copiosamente en el caso de Königsberg, Breslau y otras ciudades—, incluso se llegó a emplear para los Alpes (Alpenfestung!), está afincado el imperativo tan sólo, un imperativo cargado de emociones que postulaba mantenerse en una situación desesperada.

El lenguaje sin signos interrogativos utiliza tan radicalmente el efecto lingüístico de la descarga que sin el menor titubeo valora parigualmente la palabra y la cosa. Esto no tiene porqué surgir siempre de una idea pérfida, sino que puede también ser debida a ingenuidad o a negligencia. Veamos un ejemplo. El científico militar británico Liddell Hart llamó el «mayor disparate de la guerra»[35] a la capitulación incondicional, exigida por el presidente americano Roosevelt, el 24 de enero de 1943, en Casablanca (unconditional surrender):

> Estas dos palabras habrían de prolongar la guerra mucho más allá de los términos previsibles, siendo causa por ello del sacrificio de innumerables vidas humanas que, de otro modo, hubiesen sido conservadas. Estas dos palabras comprometieron la posibilidad de la reconstrucción de Europa.

Resulta, pues, inexcusable que la didáctica teológica se ocupe con semejantes materiales, pues evidencian con toda crudeza cuán coherentes son lingüísticamente las formas de actuación del hombre. El lenguaje no es únicamente «la prosecución de la acción con otros medios»,[36] sino y al mismo tiempo su anticipación. Todos nuestros hechos y fechorías se introducen y se escoltan con mínima semánticos,[37] justificándoselos «ex eventu». La única instancia de control para esos procesos tan activos en el campo imperativo y afectivo es la pregunta. Políticos perspicaces raras

[35] B. H. Liddell Hart, *Nur zwei Worte, aber die grösste Torheit des Krieges*, en *Die Verteidigung des Westens*. Rätsel des Krieges. Rätsel des Friedens, 1951, 64. Sobre la eficacia de la fórmula, W. Warlimont relata, *Im Hauptquartier der deutschen Wehrmacht 1939-1945*. Grundlagen, Formen, Gestalten, 1962, 494, una apreciación del general en jefe, Jodl, en un comentario de la situación: «pues bien, con la exigencia aliada de una capitulación incondicional, todos los «cobardes» tienen el camino abierto para buscar una salida política».

[36] H. Hörmann, *o. c.* 288.

[37] E. Jünger: «Toda gran matanza viene precedida por una literatura que se ocupa con la indignidad del contrario. Primeramente se le despoja del respeto, luego de la existencia» (*Tagebücher*, III, en *Werke*, Bd. 3, sin año, 562).

veces son lingüísticamente ingenuos; es un lujo demasiado caro. Así, en su discurso inaugural, en 1961, el presidente Kennedy[38] sustituyó, por consejo de W. Lippmann, la expresión «enemy» por la de «adversary», al aludir a la Unión Soviética. Un año después, durante la crisis de Cuba, trocaría el concepto guerrero de «bloqueo» por el de «cuarentena», de resonancias socio-higiénicas. Que esto sucedía no sin un claro propósito lo muestra la observación de Kennedy en la Yale University:

> Muy a menudo el gran enemigo de la verdad no es la mentira consciente, meditada y engañosa, sino el mito pertinaz, cómodo, falto de realismo. Demasiado a menudo nos mantenemos en los clisés de nuestros antepasados. Para cada situación tenemos lista una colección de interpretaciones prefabricadas... Disfrutamos la comodidad de una opinión sin la incomodidad del pensamiento.

Inhumanamente cómodo y aliviador para todos los participantes es llamar «solución final» al asesinato de millones de seres, y «asiento» a la brutal deportación, y «acción» a la masacre. Cabe rotular a una guerra con el lenguaje de una ópera wagneriana (¡Destino!), como un combate de boxeo,[39] o un entretenido juego de ajedrez. Los diferentes semantemas desmaterializan sin esfuerzo catacumbas de cadáveres y de ruinas y encubren la dureza de lo real con el sonido del órgano o con fanfarrias.

La ley de la dualidad lingüística pone fin a tales sucias martingalas. A no es A. El signo nunca llega a ser igual a la realidad. En cada palabra late la pregunta que impide la unificación.

La táctica nazi del lenguaje es totalmente otra:

> Adolf Hitler es una figura única. No es Cayo Julio César, ni Napoleón Bonaparte, y es erróneo, en suma, quererlo comparar con cualquier figura histórica. Adolf Hitler es Adolf Hitler. Es único, sin antepasados entre los estadistas del mundo.[40]

[38] A. M. Schlesinger, *Die tausend Tage Kennedys*, 1965, 157, 702, 582. (Edic. esp.: *Los mil días de Kennedy*. Aymá, Barcelona 1966).

[39] Cf. La orden del día del mariscal Montgomery, del 23-3-1945: «El 7 de febrero os dije que subíamos al cuadrilátero en el último y decisivo asalto y que seguiríamos luchando sin pausa hasta que nuestro enemigo, incapaz de lucha, doblase la rodilla. Pues bien, el último «round» va bien, tanto en el ring como fuera de él» (En *Die letzten hundert Tage*. Das Ende des zweiten Weltkrieges in Europa und Asien, edit. por H. Dollinger, 1965, 94).

[40] H. Frank en Varsovia el 31-1-1943; cf. S. Piotrowski, *Hans Franks Tagebuch*. Varsovia 1963, 35 s.

Resuena aquí el lenguaje de la unificación, un lenguaje sin signos interrogativos, auténtico: Hitler es Hitler, la orden es la orden, el judío es judío, la guerra es la guerra, etc. A la vista de esta lingüística y de sus pavorosas consecuencias, en absoluto casuales, el empleo de semejantes formas de dicción habrían de resultarle inaguantables al teólogo. La proposición «Dios es Dios»,[41] además de no ser una proposición bíblica, ni siquiera lo es humana. Lo que la predicación dice de Dios, cuya actuación reclama un carácter de «parole», no debe excluir por principio la pregunta. Se impone renunciar a llamar a Dios un señor, un padre, el creador (¿qué sentido tendría todo esto?), y se impone, finalmente, la renuncia absoluta a proposiciones del estilo de «Dios es...». La afirmación «Dios es un vertebrado de forma gaseosa» es más soportable que no el desafuero de decir «Dios es Dios».

En nuestros días anda por ahí un «movimiento» que, en nombre de la biblia, y de la afirmación confesional, batalla por un evangelio inmutable, no falsificado ni mezclado con pensamientos extraños. Pues bien, ocurre que uno de sus portavoces está indignado porque

> siguen utilizándose los mismos conceptos bíblicos, tales como fe, Dios, Jesucristo, salvación, kerygma, mensaje, escatología, decisión, etcétera, pero su contenido es completamente nuevo.[42]

Se lucha, pues, encarnizadamente por la perenne identidad de contenido en los semantemas cristológicos, por ejemplo en los casos de «muerte expiatoria», «resurrección», etc.[43] La lingüística de la unificación celebra aquí sus triunfos teológicos. El concepto lingüístico «resurrección» ha de garantizar una realidad dogmática inmutable. En los vocablos «muerte expiatoria» se

[41] «Dios es Dios». Al afianzamiento fundamental de esta ecuación en absoluto evidente, sobre la que gravita toda la teología, está orientada la doctrina trinitaria (K. Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927, 215).

[42] W. Künneth, en *Kein anderes Evangelium*. Bericht über die Bekenntnis-Kundgebung am 6. März 1966 in Dortmund, edit. por R. Bäumer, sin año, 29.

[43] Cf. la «Düsseldorfer Erklärung» del movimiento confesional, del 31 de octubre de 1967. La ignorancia lingüística de la neo-ortodoxia ni siquiera se detiene ante masivas afirmaciones teórico-lingüísticas; cf. G. Bergmann: EvKomm (1968) 514 ss.

oculta el contenido salvífico a la manera como se conserva la morcilla en los botes de hojalata. La pregunta interpretativa se difama como algo nebuloso y como falsificación de la realidad. El pensamiento glosógono de los nuevos confesores vive por obra y gracia de la lengua de Canaán, invariable como un rosario. Ahora bien, según la ley de la dualidad lingüística, la realidad no es nunca directamente accesible, sino sólo sobre el proceso de codificación de los signos. En palabras de Adorno,

> no se nos da positiva e inmediatamente qué es lo que la cosa misma pueda significar. Para conocerla importa trascender el mero punto de referencia de la síntesis de lo múltiple que, si bien se lo mira, no es pensamiento alguno. Además, la cosa misma no es en absoluto un producto del pensamiento; más bien es lo no-idéntico a través de la identidad.[44]

Pero es precisamente ese aspecto de signo de lo no-idéntico, que todo lenguaje comporta, lo que no es comprensible ni aceptable para los modernos confesores. Su cristología, en consecuencia, es una teología que sólo conoce las empulgueras lingüísticas: la muerte expiatoria es la muerte expiatoria; la resurrección es la resurrección; la fe es la fe. Otra cosa son las sabias reflexiones cristológicas que hace E. Rosenstock-Huessy en su filosofía del lenguaje. En el decir de este autor, Jesús

> se rebajó humildemente a simple mitad de frase. Sin ti y sin mí, Jesús no deviene el Cristo, pues anda a la búsqueda de un nombre. La media frase, su primera mitad, es Jesús; la otra mitad es el creyente. Sólo la unión de ambas dos mitades testimonian a Jesucristo. Verdaderamente ha resucitado porque tú pronuncias su frase, al fin.[45]

El signo interrogativo no es, por tanto, inadecuado al acontecimiento Cristo, sino que es objetivamente inmanente por cuanto se orienta a los hombres en forma de habla (parole) y no con poderío de identidad.

Al eliminar las funciones interrogativas e informativas del lenguaje, los unificadores lingüísticos reducen el habla a sus virtualidades afectivo-imperativas. Se crea de este modo un estado hermenéutico del que desaparece el pensamiento, dando entrada en su lugar a un reaccionar dependiente de múltiples manipulaciones. El habla (parole) actúa aquí de vínculo conductor. El auditorio se convierte en masa, y con docilidad espiritual y corporal se alinea en columnas de marcha, agitando banderolas e irradiando afirmaciones confesionales. Se sustituye la pregunta por el canto afirmativo y enérgico. Sólo que, donde se canta mucho, se enseña poco. Y es que aquí el adoctrinamiento ni es posible, ni se quiere.

[44] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 187.

[45] E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts*. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen, I, 1963, 416 s.

Los unificadores desconfían de la enseñanza porque temen precisamente —y con razón— la variación de sus contenidos pseudointemporales. Hitler no disimuló jamás la tendencia antididáctica de su propaganda:

> Absténgase usted de esas asambleas con intelectuales o de convenciones con personas interesadas. Es un trabajo en vano: sus conquistas de hoy serán derrotas pasado mañana. En cambio, lo que usted diga al pueblo como masa, esto sí que permanecerá, como una consigna dada en la hipnosis, algo imborrable que aguantará contra todo razonable adoctrinamiento posterior.[46]

El habla humana que somete la función interrogativa del lenguaje es propaganda.

Naturalmente, también el propagandista puede hacer preguntas (incluso ha de hacerlo). Pero lo hará de una manera taimada. Utilizará, o bien la retórica —una pregunta plena de emociones y de autoridad—, o, aún más alevosamente, simulará una libertad de pregunta para luego soltar fácticamente a los emocionados sobre el abierto cuchillo de una respuesta dogmática. De este tipo eran exactamente las diez preguntas que Goebbels soltó a su auditorio en el momento culminante del tristemente célebre discurso en el palacio de los deportes, el 18 de febrero de 1943 (¿Queréis la guerra total?). Las preguntas estaban aquí psicológicamente graduadas con vistas a la masa: simples estímulos retóricos. Inevitable comparsa del imperativo cuidadosamente celado: «Ahora, pueblo, levántate y desata la tormenta» (Theodor Körner). La exégesis que H. Mayer hace de este discurso dice:

[46] H. Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, 1940, 199.

> El arte del propagandista ante la muchedumbre consiste a menudo en decir o exigir aparentemente menos de lo que realmente se piensa decir y exigir. Por así decirlo, uno se deja entusiasmar por la muchedumbre, viéndose impulsado más allá de lo previsto. El paso decisivo que se quiere dar no lo da uno mismo: se lo encuentra. De este modo, la decisión del anuncio de la guerra total la puso Goebbels en la cuenta de sus oyentes. Eran ellos, en definitiva, los que supuestamente habían querido y exigido la guerra total... La propaganda trabaja aquí con una parodia del método socrático.[47]

En manos del propagandista la pregunta opera más convincentemente que cualquier otra forma de lenguaje, ya que bajo los atributos de la libertad se oculta el imperativo más desconsiderado. El análisis que sobre la sintaxis del «Bild-Zeitung» ha realizado E. Mittelberg es concluyente por demás. Sus conclusiones son de que aquí la gramática proposicional simula al lector ingenuo un comportamiento periodístico de pregunta inexistente en realidad, y que, en absoluto, se pretende.

> ¿Es que los alemanes se han vuelto blandos? ¿Se acostumbrarán al régimen de la zona? ¿No bastaría para ello un poquito menos de perilla y algo menos de muro? O, no sólo BILD, muchos ciudadanos también se preguntan ¿es Heye un buen encargado de la defensa? [48]

Mittelberg concluye:

> Una forma proposicional psicológicamente afinada con particular esmero queda sobre el estrecho risco entre pregunta auténtica y pregunta retórica, simulando al lector despreocupado el esfuerzo de una pregunta alternativa en busca de la respuesta, pese a que su dirección ya estaba determinada de antemano. Las proclamas polémicas, los desafíos y las preguntas cuyo influjo en la opinión pública es mayor que el de una proposición agresivamente afirmativa, se encuentran a menudo en las citaciones que exoneran al Bild-Zeitung parcialmente de la responsabilidad de una aserción.[49]

«¿Vamos a estar expiando eternamente por Auschwitz? ¿Cuánto tiempo aún vamos a seguir con los procesos de nazis?», preguntan los titulares del «National-Zeitung» (18. Jg., n. 37), e interrogativamente excitan a la histeria: «¿Vienen los rusos?».

[47] H. Mayer, *Rhetorik und Propaganda,* 128 s.
[48] E. Mittelberg, *Wortschatz und Syntax der Bild-Zeitung,* 1967, 196 s.
[49] E Mittelberg, *o. c.,* 199.

«Ulbricht, ¿canciller de Alemania?». El lenguaje sin signos interrogativos no murió en absoluto con Goebbels. Sigue vivo y operante en la oscuridad de la ignorancia lingüística. Esta es, asimismo, la que engendra conferencias eclesiásticas del tipo (no inventado) de: la reforma ¿renovación o cisma en la iglesia? ¿Era necesaria la reforma? ¿Es la cruz de Jesucristo un acontecimiento salvífico?

Aún más terrible que las respuestas autoritarias son las preguntas simuladas.

3. *Pregunta e imagen*

Cuando se ha perdido la confianza ingenua en la palabra, imperando en su lugar una desconfianza grande respecto a la ayuda harto evidente que aquélla puede prestar, uno se halla desconcertado ante el prejuicio infantil de que el lenguaje figura la realidad tal como ésta es «realmente». En consecuencia, se mirará con escepticismo la actitud corriente de presumir detrás de cada palabra una realidad. Incluso se puede llegar hasta hacérsele escrúpulos tener dispuesta para cada estado de cosas una conveniente forma lingüística. La historia de la ciencia moderna, especialmente la de las ciencias naturales, viene acompañada por una reflexión crítica sobre el lenguaje (ordinary language), un consciente distanciarse frente a los peligros de un pensamiento glosógono. Acusa un esfuerzo por excluir las ambigüedades sirviéndose de lenguajes artificiales (la matemática, por ejemplo). Ya Francis Bacon, inventor de un alfabeto binario de dos letras en cinco posiciones, se ocupó críticamente del problema de la «imagen y la lengua».

> Creemos, en efecto, dice, que disponemos de nuestras palabras. Significa esto únicamente que hay que hablar como la gente llana y pensar como el sabio... Ocurre, sin embargo, que no basta esto para que los divertimentos y embustes de las palabras dejen de ser muy seductores, haciendo una cierta violencia al intelecto, con lo que su

ataque no haya de repercutir otra vez en el intelecto, de donde han venido, al modo de un flechazo tártaro.[50]

En épocas más recientes, la dificultad ha sido discutida tanto desde un punto de vista filosófico como lingüístico. W. Weischedel caracteriza el origen del lenguaje como proyecto de imágenes, y valora esta quebrada relación a la realidad como una «debilidad ontológica» e interpreta antropológicamente sus consecuencias:

Que éste (el hombre) sea un ser de apariencias brota de su esencia. Desde el fondo de su esencia existe el hombre en la lejanía de la verdad.[51]

En la imagen revela el lenguaje su común raíz con el mito. En éste la tendencia original apunta a mantener en una totalidad inseparable el signo y lo designado, la palabra y la realidad. E. Cassirer,[52] que ha analizado con todo rigor esta dependencia, afirma no sin razón un común parentesco espiritual del lenguaje y el mito. En la forma del pensamiento metafísico se da con perdurable obligatoriedad y no es soluble con análisis lógicos. Esta es la razón de que haya teóricos de la lengua que decididamente desaconsejan un «despido de la imagen». Entre éstos cabe señalar a Rosenstock-Huessy.

Todo hablar, dice, acontece en imágenes, en parábolas, y cuanto más quisiéramos liberarnos de su imaginería, para pensar «limpiamente», tanto más inexcusablemente recaeríamos en ella. En «comprender», «pensar», «proposición», «fe», etc., hay almacenada una imagen. De ahí que nunca dos hombres estén seguros de que detrás de la misma metáfora: Dios, humanidad, mundo, piensen lo mismo en su interior.[53]

Para Rosenstock-Huessy, privada la palabra del carácter de imagen, deviene un concepto sin participación eficaz. Desde

[50] F. Bacon, *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften* (1783), 1966, 489; cf. 184 ss.

[51] W. Weischedel, *Abschied vom Bild*, en *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, 1960, 165.

[52] E. Cassirer, *Wesen und Wirken des Symbolbegriffs*, 1959, 71 ss.: Sprache und Mythos.

[53] E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, I, 661.

esta perspectiva, es evidente que el juicio que ha de merecerle el programa desmitologizador será negativo:

Este señor Bultmann no se da cuenta de que está irremediablemente condenado a consumir como sus propios conceptos los deslustrados conceptos de anteayer.[54]

No es menor el énfasis con que aboga B. Liebrucks por la imagen.

Pues la auténtica fecundidad del lenguaje radica en el hecho de que todo discurso es metafórico. Cada metáfora cuenta un pequeño mito.[55]

Pero es aquí exactamente donde queda el problema: no es indiferente en modo alguno quién es el que se sirve del mito de la imagen lingüística. La metáfora poética desvela la realidad; la metáfora propagandística, empero, la oculta. Cuando Hölderlin describe la vida del hombre como un torrente que se precipita («Hyperions Schicksalslied»), o cuando Rilke compara la soledad con un estado de abandono «sobre los montes del corazón» (Duineser Elegien), tenemos que en el ideograma nombran lo que sólo de una manera lírica cabe tratar.[56] Pero si la metáfora «pueblo sin espacio» evoca en millones de seres una conciencia de que se está cercado por potencias demoníacas y que la vida sólo es salvable con una ruptura violenta, el ideograma en cuestión deviene algo mortífero. Sólo el análisis lingüístico nos puede servir aquí.

El mundo en que el habla se mueve y tiene su existencia es un extraño conglomerado de realidad y de ficción.[57]

El habla (parole) nos demuestra de manera inmediata la amplitud con que refleja la realidad y la ficción, o si está estructurada atendiendo más a la realidad o si lo está con una mayor proyección ilusoria.

[54] E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, II, 1954, 762.

[55] B. Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, I, 1964, 481.

[56] H. Lehnert, *Struktur und Sprachmagie*. Zur Methode der Lyrik-Interpretation, 1966.

[57] A. Gardiner, *o. c.*, 31.

Este dentro y fuera de la realidad es característico del habla en general. Tanto hablantes como oyentes tratan las cosas que traen entre manos en el mismo nivel de realidad. O, mejor, se ignora la cuestión de su o no existencia. Si, pese a todo, surgiese, surgiría no durante el acto de hablar o de entender, sino sólo en un estadio posterior.[58]

Las más de las veces, la cuestión decisiva «in-or-out-of-reality» viene después. En vez de acompañar a nuestra habla, la sigue en la retaguardia (si es que, al fin, ha de hacerlo). El ideograma mezcla todas las funciones lingüísticas hasta su desfiguración, fatigando mínimamente la función interrogativa.

Cuando el salmista les echa en cara a sus enemigos que «aguzan su lengua igual que una serpiente; veneno de víbora hay bajo sus labios», es difícil determinar si está describiendo una similitud fugaz entre el reptil y las personas, que le permita afirmar metafóricamente algo sobre ellas, o si la única función de sus palabras no es, más bien, expresar un aborrecimiento a su vista y despertar actitudes semejantes en sus oyentes.[59]

Un mito, como por ejemplo «palabra anunciadora»,[60] pone la pregunta al servicio del culto. «¿Por qué hacemos esto?». «¿Por qué sucede esto?», preguntan los partícipes en el culto, y perciben el mito como respuesta. Pero ésta no quiere seguir siendo preguntada, sino experimentada en su integridad. La metáfora lingüística está empapada de este origen mítico. La pregunta y el ideograma sólo se toleran a una distancia crítica. El preguntar desmitifica, la imagen pierde su realidad conjurante, se hace dinámica y, a la postre, hasta es mutable. Sólo cuando los ideogramas son permanentemente perseguidos, liquidados y renovados por la pregunta se hacen soportables teológicamente. La caza de ideogramas está teológicamente abierta a lo largo de todo el año. El contacto con imágenes y metáforas que «cuentan un pequeño mito» es incluso natural en los autores bíblicos. Creación y resurrección, conclusión de la alianza y ascensión, no son conceptos abstractos, sino metáforas materializadoras en narraciones detalladas. El «espíritu de Dios» es una metáfora tal como podría

[58] A. Gardiner, *o. c.*, 32.

[59] C. K. Ogden / J. A. Richards, *o. c.*, 124.

[60] Para esto, cf. W. F. Otto, *Theophania*. Der Geist der altgriechischen Religion, 1956, 22 s.; S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953, 94 ss.

serlo el hablar de su codo (Rossenstock-Huessy). No existe ninguna imagen que identifique definitivamente un acontecimiento; en ninguna parte se encierra a Dios en la jaula de una idea. Su ser-otro repetidamente afirmado y experimentado[61] sólo aguanta a las imágenes pasajera, transitoria y provisionalmente, y con el implícito derecho de que, de repente, lo conocido devenga algo extraño, alguien a quien los viejos nombres ya no cuadran. Jeremías hizo estas experiencias y las consignó con terror (15, 18 b). Es bajo esta perspectiva como explica G. von Rad el segundo mandamiento:

El quebrantar inmisericorde de entrañables imágenes de Dios, visible ocupación de los profetas israelitas, está en íntima relación teológica (quizás oculta, pero no por eso menos real) con la prohibición de las imágenes... No había una interpretación universalmente válida y auténtica, más bien Israel debía cerciorarse a la continua del alcance de la voluntad de Yavé.[62]

En la actualidad poco es lo que se percibe de aquella audacia profética demoledora de viejas imágenes de Dios para orientarse en una nueva realidad divina. El importante capítulo del obispo Robinson: «En el crisol-imágenes que ya no necesitamos»,[63] además de empalmar con una correcta tradición bíblica, se hace acreedor también a un asentimiento lingüístico, cuando dice:

Sin una constante reflexión teológica, sin preguntar qué es lo que realmente entendemos bajo los símbolos, sin apartar mitos que han sobrevivido y sin carearnos honestamente con Dios en aquello que nos concierne a nosotros y a nuestro mundo, muy pronto la iglesia ha de llevar una existencia de secano.[64]

Desde un punto de vista lingüístico, el lenguaje eclesiástico lleva desde hace mucho una existencia de ghetto, pues ha momificado dogmáticamente sus imágenes, eludiendo así la actual competencia con el lenguaje vivo. Imágenes bíblicas que antaño fue-

[61] Cf. H. M. Kuitert, *Gott in Menschengestalt*. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über Anthropomorphismen der Bibel, 1967.

[62] G. von Rad, *Theologie des ATs*, I, 1961[3], 217 s. (Edic. españ.: *Teología del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1972).

[63] J. A. T. Robinson, *Gott ist anders*, 126 ss. (Edic. esp.: *Sincero para con Dios*. Ariel, Barcelona 1967).

[64] J. A. T. Robinson, *o. c.*, 136.

ron ocasión de graves conflictos, son hoy conceptos incoloros refugiados en el catecismo, cuya vida ha estado asegurada merced al error teológico de creer que en ellos estaba intemporalmente fijada la auténtica interpretación de la fe. Pero si, por razones teológicas y lingüísticas, esto no procede, se convendrá en que el problema de la imagen y de la pregunta es acuciante. Aludiendo al segundo mandamiento, nos previene Gollwitzer de querer «fijar a Dios en imágenes que nos hemos hecho de él. No debemos representárnoslo».[65] Claro que la advertencia no nos sirve de mucho, pues en último análisis nos condenaría al mutismo más desolador. Más circunspecta nos parece la proposición de P. Tillich, en el sentido de comprometer en símbolos el lenguaje religioso.[66] Símbolo y signo apuntan ambos a algo, pero, por lo demás, son esencialmente diferentes. Los signos pueden cambiarse caprichosamente; los símbolos, por el contrario, participan de la realidad que interpretan.

> Arrastran, dice Tillich, lo infinito a la finitud y lo finito a la infinitud. Abren lo divino a lo humano y lo humano a lo divino.[67]

Por su medio se opera una transformación, ya que la realidad de la que se adquiere el símbolo acepta rasgos de lo divino y de lo santo.

> Si a la auto-revelación de Dios se llama «La palabra», simboliza esto no sólo la relación de Dios al hombre, sino que acentúa la santidad de todas las palabras como expresión del espíritu.[68]

El símbolo religioso desaparece luego cuando ya no se logra experimentar con su ayuda las dimensiones de lo absoluto y de lo profundo.

¿Qué hay que decir a este programa desde un punto de vista lingüístico? En primer lugar, que está más cerca del mito que de la conciencia lingüística ilustrada, la cual sabe de la diástasis

[65] H. Golwitzer, *Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott*, 1964, 11.

[66] P. Tillich, *Gesammelte Werke*, V, 1964, 196 ss.: Das religiöse Symbol; del mismo, *Systematische Theologie*, I, 1956, 276 ss.

[67] P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, 278 s.

[68] P. Tillich, *o. c.*, 279.

entre palabra y realidad y se resiste a toda mezcolanza. El ideograma tiene tan poca participación en la extensión y en la realidad de Dios como las imágenes de los físicos y de los químicos en la de la naturaleza. Hay que reconocer con Hebbel

> que todos los bautismos del lenguaje son bautizos de urgencia y que casi cada realidad mundana aboca a su onomástica fortuitamente, tal como ocurre con la del hombre.[69]

Igual le ocurre al físico atómico, pues, si prescinde de la matemática, sólo alcanza los procesos que quiere describir por medio de un juego con diferentes imágenes y con un lenguaje inexacto y parabólico.[70] Es una afirmación gratuita decir que ciertos dominios lingüísticos elevados a la esfera de lo santo consigan más altas consagraciones. Pues bien, si esto es así, no lo es menos que impide a la teología comprometerse en forma lingüísticamente prudente, haciendo que se confíe en símbolos revelativos, cuando lo que debería hacer sería buscar signos de palabras. El contacto teológico con la biblia se logra sólo en la correlación de pregunta y respuesta. Una renuncia total a la imagen perturbaría la necesaria comunicación, al igual que la participación mítica de la imagen en lo más alto. En virtud de la pregunta, la imagen se convierte en modelo,[71] en una forma de pensamiento, por tanto, que reproduce un objeto sólo aspectualmente, encuadrado y estructurado objetivamente y con la posibilidad de mutación en todo tiempo. El ideograma, en cuanto modelo, debe ser interrogativamente comparado con la realidad y examinado constantemente en su contenido de verdad. La pregunta extirpa el mito y funcionaliza la imagen mágica en torno al modelo de orientación. Por lo común, la teología justifica el uso de la imagen, no desde una perspectiva lingüística, sino dogmáticamente. G. Sauter dice, por ejemplo:

[69] F. Hebbel, *Tagebücher*, IV, 219.

[70] W. Heisenberg, *Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik*, en *Sprache und Wirklichkeit*, 1967, 30.

[71] Cf. L. Wittgenstein, *Schriften*, 1963, 14 y 26: «La imagen es un modelo de la realidad». «La proposición es un modelo de la realidad tal como nosotros la pensamos» (cf. para la primera etapa wittgensteiniana la traducción del *Tractatus Logico-Philosophicus*, realizada por E. Tierno Galván. Alianza Editorial, Madrid 1973 [NT]).

El fundamento teológico de las imágenes significa que la actuación de Dios quiere aparecer en nuestro mundo. El viene... hacia el hombre, que estaría ciego y sordo para lo nuevo si no fuese ejercitado en el ver y en el oír. Los ideogramas del que viene comportan, por tanto, momentos de recuerdo e involucran todo lo que es imaginable... Sólo de este modo pueden romperse las prisiones de su percepción sin volverlo ciego. Resulta así que las imágenes realizan, finalmente, un «extra se stare» que se funda en un futuro prometido.[72]

Si sustraemos las pretensiones dogmáticas, nos resta lo que ya fue afirmado lingüísticamente: que es inherente a las imágenes una fuerza anticipadora que justifica lo no-idéntico con lo idéntico, que de un conjunto de muchas posibilidades elige una para abrirse camino desde el presente al futuro. Toda imagen —llámese «pueblo sin espacio», «fortaleza de Stalingrado», o «retorno de Cristo»— superforma escatológicamente el campo de percepción, es decir, invita a trascender el mundo. El carácter de promesa es un rasgo fundamental del lenguaje humano y no un particular privilegio del discurso eclesiástico.

Ahora bien, en tanto no se las interroga, las imágenes recelan y sólo a regañadientes nos delatan el camino a seguir. Oigamos a Brecht:

Parecida peligrosidad y utilidad encierra / el obrar de las imágenes aparentemente evidentes... / Son útiles hasta que sirven. No / más /. Sólo en lucha con otras imágenes, ya no tan utilizables / pero otrora útiles también, aportan utilidad /. Luchando, pues, con nuevas situaciones jamás experimentadas / luchan los hombres al mismo tiempo con viejas imágenes / y hacen / imágenes nuevas, para distinguir lo que ha llegado a ser posible / para mostrar que lo insostenible desaparecido ya fue olvidado. En grandes modelos / se muestran a sí mismos lo nuevo difícilmente imaginable / funcionando ya. Los nuevos modelos / hechos de los viejos, formados de los ya existentes / parecen falsos, pero no lo son. Lo / fueron.[72a]

Cuando entre las condiciones para la paz mundial pone C. F. von Weizsäcker[73] la transformación de la tradicional política exterior en «política interna mundial», esta imagen provoca una metamorfosis de la conciencia política y de las usuales reglas del juego político. El modelo «política interna mundial» enlaza lo que hasta ahora eran antítesis evidentes. Sostiene la posibilidad de la regulación de conflictos que hasta aquí habían sido tratados exclusivamente manu militari. Su verificación queda en el futuro, pero también en continuidad con el recuerdo de que las luchas tribales, principescas y las luchas entre los estados hubieron de ser superadas por una regulación. Ahora bien, si ocurre que en la apertura de un sínodo regional su presidente[74] designa la actividad del parlamento de la iglesia como «trabajo pastoral» consistente en «apacentar la comunidad de Cristo», es evidente que sintácticamente no está lejos de la biblia (Jn 10, 1-10), pero, desde el punto de vista semántico, la distancia es mayúscula. Se percibe aquí el «aroma aldeano» del cristianismo[75] criticado por Adorno, y parece dudoso el traslado de los antiguos métodos de actitud del animal doméstico a las tareas directivas de una iglesia regional en pleno siglo XX. Verdaderamente hay que considerar como toscamente negligente la praxis homilética en su afán por actualizar lingüísticamente el dualismo gnóstico de la tardía antigüedad (por ejemplo, de la mano del evangelio de Juan). Parejo trabajo de búsqueda e identificación entre «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas» en grupos contemporáneos ha sido realizado, entre otros, por O. Dibelius en sus *Discursos a una ciudad partida*,[76] inmediatamente después de la construcción del muro berlinés, en 1961. El ejemplo es ilustrativo de cómo determinadas imágenes bíblicas a fuer de anticuadas conviene eliminarlas si es que no han de introducir daños devastadores en un mundo preñado de propaganda de colores puros.

72 G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, 1965, 227 s.

72a B. Brecht, *Werkausgabe*, edic. Suhrkamp Bd. 10, 902 s.

73 C. F. von Weizsäcker, *Bedingungen des Friedens*, 1964, 8.

74 J. Beckmann, *Dienst am Wort*. Vierzig Predigten aus vierzig Jahren, 1966, 124 ss.

75 Th. W. Adorno / E. Kogon, *Offenbarung oder autonome Vernunft:* Frankfurter Hefte 13 (1958) 402.

76 O. Dibelius, *Reden an eine gespaltene Stadt*, 1961, 57. En la reunión confesional del 21-10-68, en Essen (epd ZA n. 243), un párroco de Bremen aventuró la afirmación de que «La verdadera iglesia de Jesucristo sólo está allí donde el ministerio se administra escrupulosamente; quien se aparta de esto, edifica sobre la *sinagoga de Satán*». El traslado directo de Apoc 3, 9 a un mundo lingüístico actual totalmente diferente actúa de una forma masivamente antisemita y despierta en los oyentes los impulsos de lucha (agresión) que, por el hecho de aparentar estar justificados por la biblia, pueden descargar sin traba alguna sobre los enemigos teológicos. El «servidor de la palabra» se convierte aquí en su matarife.

Las imágenes teológicamente interesantes no proceden tanto de las fuentes bíblicas cuanto de las contemporáneas. A nadie le preocupa o le sirve hoy de orientación la idea de que Jesús sea el mesías, el hijo de Dios o el salvador del mundo. Cuando, en la época nazi, algunos predicadores utilizaron la expresión «Führer» aplicada a Jesús, el ministro de propaganda reaccionó airadamente:

> El estado no roba a la iglesia sus consignas. La iglesia debería desistir con la mayor obsequiosidad de utilizar las del estado. Todo aquel que proceda de este modo contra los conceptos santificados del estado, habrá de responder de ello.[77]

En sí Jesús ni es el «Führer» ni tampoco fue el «mesías». La tarea del lenguaje eclesiástico de aclarar la venida de Dios en palabras inteligibles se logra no tanto con los viejos o los nuevos símbolos, cuanto con la recepción crítica de las consignas que mueven al mundo (¿o que lo destruyen?) (¡parole!). Consignas que en el proceso de pregunta se desmitifican y que nuevamente se funcionalizan.

Un caso de especial importancia en el problema de «imagen y pregunta» lo constituye la analogía histórica. Aquí, la comunidad lingüística intenta descifrar, de la mano de una experiencia pasada, otra presente o futura, en cada caso una situación no aclarada. El método está acreditado tanto bíblica como políticamente y es absolutamente problemático. Los profetas esperan a un nuevo David, un nuevo éxodo, una nueva alianza y una nueva tierra. Los autores cristianos veían en Jesús al descendiente de David, en su muerte la nueva alianza, y en sus seguidores al nuevo pueblo de Dios. Detrás de semejantes analogías no se afincan ni construcciones conceptuales ni símbolos eternos, sino acciones kerigmáticas con un fuerte carácter de llamada. También los nazis hicieron historia con el principio de analogía. Tras la ideología de la guerra total intentaba Goebbels movilizar el romántico «¡pueblo, en pie!» de las guerras de independencia. En Hitler hizo cuerpo la idea de que el «milagro de la casa de Brandenburgo» se repetía en él y en proporciones de manía histérica

77 *Kriegspropaganda 1939-1941.* Geheime Ministerkonferenzen im Reischpropagandaministerium, edit. por W. A. Boelcke, 1966, 592.

cuanto más se aproximaba imparable la derrota. Tanto sus últimas llamadas públicas como privadas[78] están empapadas de esta idea desatinada.[79] También el ya indicado ideograma de la capitulación incondicional aparece como una analogía histórica. Cuando en 1943 el presidente Roosevelt hizo suya esta formulación, partía él de un acontecimiento de la guerra civil americana que, por varias razones, merece el interés del lingüista. En aquel entonces un general de nombre Ulysses Simpson Grant conquistó cierto fuerte en Tennessee, al que dictó una capitulación incondicional. Pues bien, cualquier mago del lenguaje político podía darse el placer lingüístico siguiente: Unconditional Surrender = US = United States = Ulysses Simpson.

La fórmula aquí discutida no ha muerto. La «Notgemein-Schaft Evangelischer Deutscher» (comunidad de emergencia de los evangélicos alemanes) publicó un anuncio de periódico el 29/30 de octubre de 1966[80] en el que con citas bíblicas y etiquetación política se ponía en guardia contra los «protestantes de extrema izquierda» que querían manifestarse en Bonn contra la guerra de Vietnam:

> Estos manifestantes hablan de «paz», pero no de una paz justa por la que todos nosotros estamos y debemos luchar. ¡No! Lo que quieren es la capitulación incondicional.

En virtud de la fórmula sufrida en propio cuerpo en 1945, se hace propaganda para descargar agresivamente contra los enemigos político-religiosos todos aquellos resentimientos subterráneos que dejó tras sí la guerra perdida. Tanto en la iglesia como en la sociedad, la analogía histórica es un medio peligroso de ordenar lo históricamente nuevo y desconocido en el familiar horizonte de comprensión. Las observaciones de J. Moltmann respecto a la escatología tienen su aplicación lingüística para todo contacto con el futuro:

> Se buscan comparaciones y correspondencias, pero en su núcleo se tropieza con la contraposición de lo nuevo frente a lo viejo y esta

78 *Hitlers Lagebesprechungen.* Die Protokollfragmente seiner militärischen Konferenzen 1942-1945, edit. por H. Heiber, 1962, 721, 741.

79 A. Bullock, *Hitler,* 780.

80 *Bonner Generalanzeiger* del 29/30-10-1966.

contradicción que queda en lo nuevo abre al hombre para un futuro que ya no resulta de la prolongación, continuación o correspondencia con el pasado.[81]

Sin el recuerdo de las viejas respuestas —este fue nuestro hallazgo—, no cabe enfrentar lingüísticamente al futuro. Las experiencias del pasado deben servir siempre como propuesta para descifrar lo presente y lo futuro. Pero, ay de aquél que nivela lingüísticamente los acontecimientos y no hinca la cuña de la pregunta entre sí y la historia. Stalingrado no era el «Verdún» de la segunda guerra mundial. El jefe del sitiado sexto ejército no podía convertirse en el «York» del siglo XX (por la sencilla razón de que una llamada telefónica lo hubiese destituido de inmediato). Jesús no fue el «nuevo David» y la iglesia se debería cuidar de querer representar al «nuevo Israel». Cuando en 1519 Lutero fue sospechoso de la «herejía bohemia», motejándosele de «husita», esto fue una evidente invitación a terminar con él la disputa teológica, y a poner en marcha una jurisdicción penal. La analogía histórica «amalakita» con la que la propaganda de Cromwell etiquetó libérrimamente a sus enemigos, según 1 Sam 15, demostró, sin duda, efectividad, pero, a la verdad, su exactitud interpretativa respecto a los acontecimientos reales no fue mayor que, por ejemplo, el concepto «pflogiston», con el que se pretendía explicar los procesos de combustión antes del descubrimiento del oxígeno. El lenguaje oficial del presente —tanto eclesiástico como político— rebosa de analogías históricas. Por doquier se identifica a «fascistas», «métodos de la Gestapo», «movimientos confesionales», etc. Abandonado por todos los buenos espíritus de la lengua, un periodista deportivo evocará la pérdida de un partido de fútbol como el «Stalingrado» de un determinado club. Con la pregunta «¿Belsen en Biafra?», el semanario «Die Zeit» (1968/n. 28) evidencia casi un genocidio silencioso.

El carácter fuertemente metafórico del lenguaje y su débil lógica al mismo tiempo permite oraciones irreprochables desde un punto de vista gramatical, lo que no es óbice para que sean objetivamente absurdas (sin tocar para nada sus posibles insufi-

81 J. Moltmann, *Die Kategorie Novum*, 247.

ciencias, lo que podría ser catastrófico). Percibimos de inmediato que la proposición «todos los árboles son musicales» es un absurdo. Pero proposiciones del tipo de «la cabeza de la mujer es el hombre» (1 Cor 11, 3), o «no hay autoridad que no provenga de Dios» (Rom 13, 1), hace ya dos mil años que se las viene considerando razonables (¡y con qué eficacia!), justificadas por piadosos intérpretes con pío respeto. Ahora bien, las cabezas críticas que se escandalizan con los negocios lingüísticos de contrabando, exigen para cada afirmación una consistencia objetiva comprobable, si es que no ha de significarse «como problema aparente».[82] Aquí radican los esfuerzos de Carnap [83] en busca de una sintaxis lógica del lenguaje, en virtud de la cual el lenguaje conceptual ha de ser sustituido por otro formal y la metafísica por una metacrítica lingüística (análisis lingüístico). Los hechos reales no son aquí uniones de objetos, tal como ingenuamente lo suponen las proposiciones objetivas, sino sistemas de proposiciones cuya relación al sentido necesita revisión. Para la lógica de la ciencia de Carnap no existe nada metafísicamente inefable, sino sólo proposiciones que no son tales.

¿Qué significa para la lingüística de la pregunta la matematización del lenguaje en Carnap? En primer lugar, esta matematización acentúa la áspera antinomia entre la estructura lógico-inequívoca y la metafórico-equívoca del lenguaje, en la que aquélla representa el caso ideal de ésta, presuponiendo, por tanto, el lenguaje lógico de cálculo el lenguaje usual. Con la función interrogativa del lenguaje, empero, el frágil lenguaje coloquial también posee unos componentes metalingüísticos,[84] una palanca para evadirse de la presión mágica de las imágenes, para determinar al menos aproximadamente el contenido y el valor de la información. Con razón afirma C. F. von Weizsäcker que no toda forma lingüística es información.

La proposición de Heráclito de que la guerra es el padre de todas las cosas puede ser una profunda verdad por cuanto no es informa-

82 R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, edit. por G. Patzig, 1966.

83 R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*. Wien 1934; del mismo, *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*. Cambridge Mass. 1959.

84 Cf. H. Hörmann, *o. c.*, 161.

ción, y no puede ser información porque en él las palabras «guerra» y «padre» no son unívocas... Nadie puede enumerar las decisiones sí-no que reproducirían con precisión la plenitud de aquello que resuena en la frase de Heráclito.[85]

Esto es tan correcto como peligroso. De ahí que la pregunta intenta analizar informativamente la proposición de Heráclito, y hasta el punto de que las metáforas ya no puedan operar incontroladamente en forma afectivo-imperativa. Si la elegante afirmación de Billy Graham [86] de que la vida humana es un «vestuario para la eternidad» es *teológicamente* verdadera o no pasa de ser una frivolidad, se manifestará cuando la pregunta reviste su valor informativo.[87] El número de decisiones sí-no en 1 Cor 11, 3 —el hombre como cabeza de la mujer— es seguramente tan poco determinable como en la frase de Heráclito, pero si se implica la situación lingüística en la que ha de regir, una determinación aproximada significaría ya una ventaja incalculable. Sólo el preguntar sonsaca al lenguaje la información. Sólo ésta dispone para decisiones controlables.[88]

F. Bacon, que abrió este apartado, será también quien lo termine. Para él nuestro problema de «pregunta e imagen» fue conocido como antinomia de dialéctica y retórica,

> pues el objetivo final de la dialéctica consiste en enseñar la forma de las conclusiones para protección del entendimiento, no para la astucia... El objetivo final de la retórica es llenar la fantasía con observaciones e imágenes que presten ayuda a la razón, pero que no la sometan. Pues el abuso del arte proviene sólo de la inversión ante la que hay que cuidarse no imitar.[89]

[85] C. F. von Weizsäcker, *Sprache als Information*, en *Sprache und Wirklichkeit*, 192 s.

[86] B. Graham, *Die Wirklichkeit der Ewigkeit*, en *Entscheidung*. Zeitschrift der B. Graham-Evangelisationsgesellschaft, 1968, n. 26, 14.

[87] No hay que confundir el concepto del valor informativo con el del contenido informativo.

[88] Para el problema de la información, cf. el capítulo 9: «Cibernética y pregunta»; cf. G. A. Miller, *Language and communication*. New York 1951, 100 s.: «Information is something we need when we face a choice. What specific information we need depends upon the situation, but whatever its source or content, the amount of information required depends upon the complexity of the choice to be made».

[89] F. Bacon, *o. c.*, 526.

4. *Preguntas, significación, comprensión*

Los problemas de la significación y de la comprensión han jugado un gran papel en la teología más reciente, sin, por supuesto, relacionarse notablemente con la lingüística. En el debate sobre la desmitologización se utilizó, inexplicada, la categoría «significancia», igual que en la discusión hermenéutica la categoría «comprender». La microestructura didáctica pregunta tiene parte en ambas y en una forma tan constructiva que cabe proponer la tesis de que las macrosituaciones «significación» y «comprensión» no son imaginables ni expresables sin la función interrogativa del lenguaje. Un primer ataque que se impone se orienta a la ingenua concepción de que la significación sea algo sustancial que inhabite las palabras, las cosas o los acontecimientos en sí. Los teóricos de la lengua rechazan hoy universalmente esta diletante hipóstasis lingüística (influyente pese a todo).

> La «significación» es una típica taquigrafía terminológica que no afirma nada sobre un ser material o ideal —que sería la significación—, sino sobre hombres que se sirven de ciertos objetos o acontecimientos como medios para la comunicación de sus pensamientos sobre el mundo que los rodea.[90]

> La «significación» como taquigrafía para «intentar referir a», es, en efecto, uno de los recursos simbólicos posiblemente más infelices.[91]

Ogden y Richards conceden a la significación un doble aspecto:

> ...en el sentido de «aquello que el hablante intenta referir al oyente» y «significado» en el sentido de «aquello que el hablante intenta hacer sentir al oyente».[92]

Los autores sustituyen el primitivo esquema diádico, según el cual la significación es una relación entre palabra y cosa, por un esquema triangular:

[90] A Schaff, *Einführung in die Semantik*, edit. por G. Klaus, 1966, 193.

[91] C. K. Ogden / J. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 195.

[92] C. K. Ogden / J. A. Richards, *o. c.*, 193.

Referencia (interpretación del sujeto)

Símbolo (signo) —————————— Referente (objeto)

El esquema, más que un hecho estático, refleja un proceso dinámico que discurre en el contexto de una realidad sociocultural, de un «sign-situation». Hablantes y oyentes, percipiente y recipiente, o, expresado técnicamente, emisor y receptor, participan de una situación que tiene gran importancia para el contexto significativo. La significación del sonido lingüístico «ayuda», por ejemplo, depende inmediatamente del contacto de la situación en la que suena la palabra. La exclamación «fuego» para un fumador significa que quisiera encender su cigarrillo, algo totalmente diferente de lo que significaría para un bombero de servicio. El teorema de Pitágoras, pese a todo lo correcto que pueda ser «en sí», resultaría afectado de un ligero desmadre si se lo susurro a un viajero en el tranvía. Desde un punto de vista léxico no cabe aplicar la significación a un vocablo. Acontece ésta en el proceso comunicativo, al quedar involucrada la palabra en una situación determinada.[93] El contexto situativo opera como factor de orden tendente a superar cognoscitivamente una precisa estructura. Experimentados maestros de religión son conscientes del hecho de que en esta enseñanza casi automáticamente concurren interpretaciones piadosas para todos los hechos, y es que aquí la situación así lo pide. A este respecto, existe en la psicolingüística un intento interesante en las llamadas cuasi-palabras.[94] Aquí, palabras carentes absolutamente de sentido, pero aceptadas como palabras razonables por las personas de la experiencia, son insertadas en contextos precisos. De esta manera, la palabra «shuken», por ejemplo, se interpreta de modo completamente distinto según que sea un contexto geográfico (v. gr. frisones, Molucas), o biológico (desove, pulpo, delfín). La presentación de las cuasi-

[93] Una perspectiva lingüística de esto puede verse en: A. Gardiner, *o. c.*, 49. Desde el punto de vista sociolingüístico, cf. T. T. Segerstedt, *Die Macht des Wortes.* Eine Sprachsoziologie. Zürich 1947.

[94] Th. Herrmann, *Psychologie der kognitiven Ordnung,* 1965.

palabras en determinados contextos rebaja en cada caso la frecuencia de la no respuesta y explica la capacidad de la diferencia de significación. Desde un punto de vista didáctico, podemos decir que la significación dispone para contestar una pregunta o un complejo de preguntas. Lo no-preguntado es también lo no-significativo.

Ahora bien, además de las estructuras cognoscitivas de significación, son propias también del lenguaje las estructuras afectivas. La psicolingüística coloca el mapa cognoscitivo en el que una palabra es ordenada en su contexto compartimental, y al lado, el mapa emocional que clasifica el valor de la vivencia. Diferentes técnicas para medir significaciones[95] fueron desarrolladas y practicadas con éxito. Es común a todas ellas el hecho de que a las personas de la experiencia se les ofrece un conjunto de posibilidades de respuesta de las que han de realizar una elección. De esto cabe deducir interesantes correlaciones que en modo alguno son totalmente casuales. Probablemente, la mayoría de los cristianos clasificaría la palabra «pecado» entre lo malo, lo feo, lo negativo, lo privado (y no entre lo bueno, lo hermoso, lo positivo, lo público). Para nuestro objeto basta la constatación de que desde una perspectiva teorético-comunicativa hay que diferenciar dos especies de significación: la significación denotativa que ordena conceptualcognoscitivamente, muy próxima al diccionario, y junto a ésta, la significación connotativa que clasifica afectivamente, o, para hablar con Osgood,[96] por sus factores de valoración, efecto y fuerza operativa, cuán bueno, cuán poderoso y cuán peligroso es algo.

Tanto la significación denotativa como la connotativa tienen algo que ver con la correlación de pregunta y respuesta. Todas las significaciones son aprehendidas, de lo que se infiere que las teorías no necesitan preocuparse mucho por ilustrarnos la manera como sucede esto. Quien aprehende una significación dispone de un determinado sistema de respuestas que le abre o le

[95] La «diferencial semántica» (Osgood), «el perfil de polaridad» (Hofstätter). Exposición en H. Hörmann, *o. c.*, 199 ss.; C. Osgood / G. Suci / P. Tannenbaum, *The measurement of meaning.* Univ. of Illinois 1967.

[96] C. E. Osgood, *Eine Entdeckungsreise in die Welt der Begriffe und Bedeutungen,* en W. Schramm, *Grundfragen der Kommunikationsforschung,* 1964, 39 y siguientes.

cierra para las esperas, al que se adhiere positiva o negativamente, o al que en absoluto se ajusta. «La significación, define Hörmann, es el saber generado por un signo sobre un contexto».[97] Un contexto tal puede ser comparado con un mapa. Este crea un orden en un determinado espacio de la realidad. De los árboles, montañas, praderas, bosques, etc., forma el semantema «paisaje». En cambio ignora olímpicamente el ruido y los olores. Las significaciones no son impresiones pasivas a estímulos externos, sino entradas activas del animal quaerens cur en la realidad. Sólo bajo el horizonte de la pregunta que media entre ellos y nosotros son significativos las cosas, los acontecimientos o los hechos.

En virtud de su ligazón con los signos, las significaciones aluden sí, pero no entregan palmariamente.

> Toda «significación» que reclama para sí el fonema, no puede ir nunca más allá de la simple «indicación»: una indicación que debe aparecer mísera y vacía frente a la concreta multiplicidad y frente a la concreta totalidad de la visión real.[98]

Pero, preguntamos nosotros, ¿qué habría de ser esta visión «real», y quién la tiene? El hombre que pregunta ordena a su mundo con los mapas cognoscitivos y emocionales de la significación. Establece constantes, invariables, equivalencias, sistemas de respuesta. La afirmación de que su orden es *el* orden simplemente, sería ridícula variando, como varían, las significaciones. En cuanto se refieren a la realidad, no son unívocas; y en cuanto son unívocas, no se refieren a la realidad. Las significaciones no son sacadas de la realidad, como el agua de la fuente, y raras veces se las decreta por un acto de simple capricho, sino que son condicionadas por signos en el proceso de comunicación entre el mundo y el hombre, siendo relativas en cada caso a una determinada situación.

Con el concepto de saciedad semántica describe la lingüística [99] el hecho de que las significaciones pueden perderse y diluirse. La

[97] H. Hörmann, *o. c.*, 228.

[98] E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 78; cf. H. Lipps, *Die Verbindlichkeit der Sprache*. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik, 1958², 108 s.: «Esta (la palabra) trae a uno a algo, pero no lo da».

[99] H. Hörmann, *o. c.*, 209.

teología y la iglesia disponen aquí de ricas experiencias, pero apenas reflexionadas. La permanente repetición de un signo (palabra) o de un complejo de signos (proposición) sin una referencia objetiva experimentable, conduce a la destrucción de la estructura de orden, lo que comporta la extinción de la significación. Es éste un lábil fenómeno informativo que más o menos es achacable a las perturbaciones en el proceso de la comunicación. La saciedad semántica cabe organizarla artificialmente en experimentos. Signos sin significación no posibilitan información o posibilitan una información errónea. Son «fórmulas vacías» (E. Topitsch) que, o bien son utilizadas por minorías acomunicativas para la autoconfirmación, o bien sirven a los domadores políticos como palabras-látigo. El caso extremo de semejante patología lingüística lo constituye la afasia semántica.[100] Aquí, las palabras utilizadas carecen de toda función semántica, es decir de significación. Para una gran parte del lenguaje eclesiástico, encarnizado repetidor de viejas fórmulas reflejas, se impone un preciso diagnóstico de afasia semántica. El hecho de que Jesús muera en la cruz por nuestros pecados, resucite al tercer día y, finalmente, deje su espíritu a los hombres, ha sido ya vocalizado hasta el infinito casi, sin, empero, llegar a ser confirmado por una referencia a la realidad. Es imposible un descubrimiento de conexiones con semejantes vocablos de débil significación, o absolutamente vacíos. P. Bertaux [101] nota lo siguiente:

> La palabra «espíritu», que ha logrado evadirse a toda crítica como por arte de magia, la hemos heredado de una época teológica y la hemos aceptado sin más... La melodiosa palabra pertenece en realidad a las palabras que la teoría de la comunicación caracteriza como «barullo». Como concepto, es inservible.

En un balance teológico previo constatamos que lingüísticamente las significaciones no se conservan, que no cabe embotellarlas como si del espíritu del vino se tratase. Su existencia notativa y connotativa se realiza en el espacio semántico del que nosotros no sabemos con exactitud cuántas dimensiones tiene.

[100] A. Schaff, *Einführung*, 297.

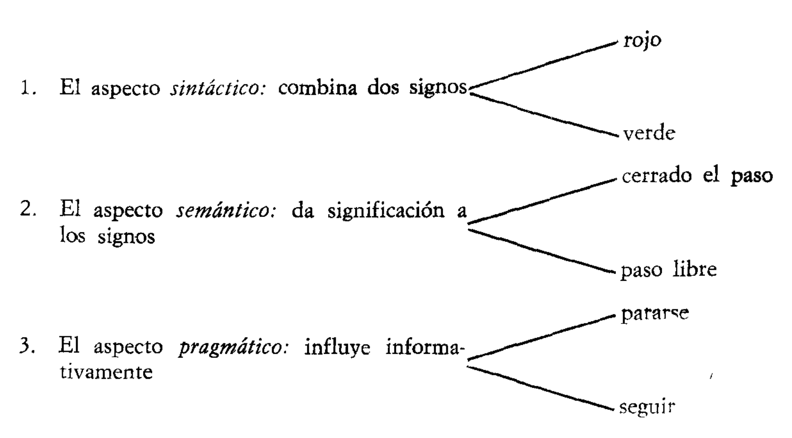
[101] P. Bertaux, *Die geistige Bewältigung des Fortschritts*, en *Die Wissenschaft und die Zukunft des Menschen*, 12 Beiträge, 1965, 179 s.

El proceder de la doctrina eclesiástica ortodoxa —fijar intemporalmente significaciones esenciales de la fe sobre proposiciones bíblicas (Jesús ha resucitado) o sobre palabras (muerte expiatoria)— se revela como irreal o patológico desde una perspectiva lingüística. El truco de la hermenéutica existencial de emigrar del fluctuante espacio de comunicación social, haciendo la corte a la autocomprensión del individuo, no resultó eficaz, dado que la atrevida suposición de que los existenciales eran constantes hermenéuticos no pudo ser verificado lingüísticamente. En la física, la velocidad de la luz «significa» exactamente c = 300.000 km/seg. Difícilmente se podría hallar un paralelo hermenéutico. La significación notativa y connotativa de justicia y culpa, Dios y mundo, era para Pablo totaliter aliter que para nosotros. Las correlaciones de preguntas y de respuestas no coinciden. De ahí que también las significaciones se abran cuando las formas del lenguaje son comparables sintácticamente.

No son pocos los teólogos que practican una magia de la palabra que procede según el modelo siguiente: el pecado se llama pecado, porque es indecoroso. La palabra de Dios se llama palabra de Dios, porque es una palabra verdadera y pura. Con suave ironía, los representantes de la «General Semantics» han caricaturizado tales ejercicios en el clásico dicho: los cerdos se llaman cerdos, porque son animales eminentemente sucios...

Para precisar constructivamente el problema de «preguntas, significación, comprensión», vamos a enfocarlo ahora desde la semiótica (teoría de los signos). Las significaciones son funciones de signos, y precisamente en la triple dimensión expuesta por C. W. Morris:[102] sintáctica, semántica y pragmática. 1) El aspecto sintáctico trata de la combinación y la relación de los signos entre sí. 2) El aspecto semántico afecta a las significaciones de los signos. 3) El aspecto pragmático alumbra sus efectos. Un semáforo en la bocacalle tiene dos (o tres) posibles combinaciones de señales que significan algo en la situación del acontecer del tráfico y actúan sobre el comportamiento de quienes en él participen. En esquema aparece esto así:

[102] Exposición en H. Flechtner, *o. c.*, 54, o en G. Klaus, *Die Macht des Wortes.* Ein erkenntnistheoretisch-pragmatisches Traktat, 1965.

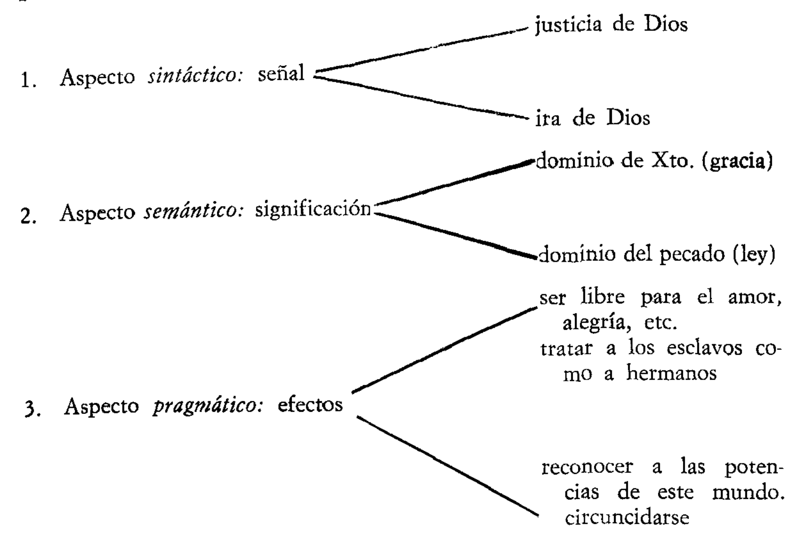


En el campo sintáctico importa sólo que los signos sean ordenados conforme a normas. A un empleado de telégrafos, por ejemplo, sólo le interesa que el texto se reciba correctamente, pero no qué es lo que significa ese texto. En el aspecto semántico son importantes los sistemas de clasificación y la situación de los signos. Pero sólo cuando se involucra la conducta del hombre adquiere el signo una perfecta significación. La cuestión de si en el semáforo aparecen las luces «roja» o «verde» es de incumbencia del técnico en electrónica. Y por lo que respecta a los colores de tráfico, lo enseña un reglamento destinado ad hoc. La cuestión ética de si el automovilista para en «rojo» en el cruce, interesa a la policía. Sólo el complejo semiótico de conjunto representa la significación. Signo y hombre, palabra y hablante dependen unos de los otros. Charles S. Peirce, uno de los padres de la filosofía pragmática, ha visto esto y ha interpretado al hombre como signo de pensamiento (thought-sign):

> El signo hombre adquiere información y viene de este modo a significar más que lo que significó anteriormente. Pero en las palabras esto es exactamente igual. ¿No significa hoy la electricidad más que en los días de Franklin, por ejemplo? El hombre crea la palabra, y la palabra no significa nada que el hombre no quiera significar y esto, a su vez, sólo para algunos hombres. Pero porque el hombre sólo puede pensar con ayuda de palabras o de otros símbolos exteriores, podrían éstos, inversamente, decir: «tú no opinas nada que nosotros no te hayamos enseñado y, por tanto, sólo opinas algo en cuanto que te diriges a alguna palabra como intérprete de tu pensamiento».

Realmente, hombres y palabras se educan por eso recíprocamente. Cada aumento en la información de un hombre implica y es implicado por un correspondiente aumento de la información de una palabra.[103]

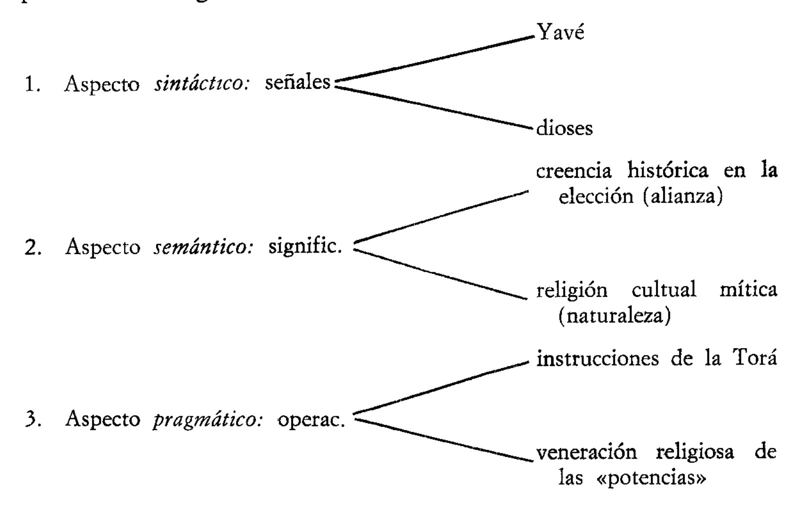
La alternante educación de palabras y hombres sólo se consigue en un sistema polivalente de signos del lenguaje, pero no en el semáforo unitario. Aquí la significación «rojo» permanece unívoca e invariable. No obstante, también es válido el modelo semiótico de significación para ejemplos lingüísticos, por ejemplo para los signos lingüísticos paulinos:



A diferencia del semáforo, la estructura semiótica del lenguaje de Pablo no permanece estable. Las comunicaciones con ésta están sometidas a severas perturbaciones. Las cuestiones que inquietan a Pablo (¿es pecado la ley?) nos quedan lejanas a nosotros. Las cuestiones que hoy conmueven al mundo (la guerra, la técnica) brillan por su ausencia en Pablo. Nuestros mapas cognoscitivos y afectivos tienen escalas diferentes. Sin nuestra actividad lingüística en la traducción e interpretación, una carta de Pablo tomada como está nos resultaría in-significante.

103 C. S. Peirce, *Schriften*, I. Zur Entstehung des Pragmatismus, edit. por K.-O. Apel, 1967, 223.

Un modelo significativo de ascendencia veterotestamentaria podría ser el siguiente:



Volvamos otra vez a nuestro ejemplo del semáforo. Sería imaginable una situación en la que una sociedad de hombres daltonianos quisiera regular con señales el tráfico vial. Evidentemente, les aprovecharían poco las señales rojo-verde. Habría que buscar otra solución, por ejemplo la utilización de signos móviles. La significación técnico-regulativa «¡cerrado el paso!», por ejemplo, cabe codificarla, no con un color, sino por medio de una intensificada alarma de señales. Desde un punto de vista lingüístico, debemos contar con parejas dificultades, aunque más complicadas. Enfrentado al tablero de señales «Yavé-dioses» o «justicia de Dios-ira de Dios», el hombre del siglo XX se asemejaría a uno que sufriese daltonismo. Aquí, el valor de signo es casi sólo sintáctico, apenas semántico y en absoluto pragmático. Entre los protestantes alemanes, la expresión paulina «justicia de Dios» tiende a devenir «afasia semántica». El usual lenguaje eclesiástico procede a la manera de un policía que, imperturbable, opera con las señales rojo-verde en medio de una sociedad de daltonianos. Pese a la exacta coordinación de los signos en lo sintáctico, la operación ha de resultar por fuerza algo caótica. Ahora bien, nuestra comparación claudica en un lugar decisivo: en el sistema

unitario no resulta dificultoso cambiar una señal por otra, mientras que en sistemas polivalentes las cosas se presentan mucho más difíciles al lenguaje. Además, hay que tener en cuenta la variada situación de las señales. «Cerrado el paso» en la circulación sobre raíles significa totaliter aliter que en el tráfico normal por carretera. Es claro que los «grados de libertad» en el movimiento no son iguales en ambos casos. Para el tráfico aéreo, este signo terrestre es incluso un sinsentido. Se comprende, pues, que en una sociedad en que se dan el rapto y la esclavitud, el mandamiento «no hurtar» ha de significar naturalmente algo distinto que para el ciudadano de una cosmópolis en el supermercado con autoservicio.

Lo que Peirce señala incidentalmente, esto es, que las significaciones envuelven modos de comportamiento, se convierte en programa en L. Wittgenstein. «No preguntes por el significado, pregunta por el uso».[104] Es un dicho que se le atribuye. Vamos, pues, a proceder a un leve careo con la filosofía del lenguaje de este autor, pues no dudamos que ha de ser fecundo. En primer lugar, sus *Philosophischen Untersuchungen* («Investigaciones filosóficas») comportan un marcado acento crítico-lingüístico. «La filosofía, dice Wittgenstein, es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por nuestro lenguaje».[105] Otra de las razones por las que creemos fecunda esta confrontación radica en el afecto extraordinario que patentiza Wittgenstein por la pregunta. Se ha calculado que en las «Investigaciones» plantea 784 preguntas, de las que sólo 110 reciben una respuesta, 70 en la acepción de contestar erróneamente.[106] Finalmente, Wittgenstein da una orientación completamente nueva a la esfera de problemas «preguntas, significación, comprensión».

Al igual que Saussure, también Wittgenstein compara el lenguaje con una partida de ajedrez: «La cuestión de ¿qué es pro-

104 Citado según H. Hörmann, *o. c.*, 172. Para la interdependencia del lenguaje-significación-comportamiento, cf. K L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. La Haya 1967^{2}.

105 L Wittgenstein, *Schriften*, 342.

106 D High, *Language, Persons and Belief*. Studies in Wittgenstein's philosophical investigations and religious uses of language. New York 1967, 20; cf. D. Zillessen, *Sprachphilosophische Überlegungen zur Theologie:* Ev. Erz. 20 (1968) 409 ss.

piamente una palabra? es análoga a la de ¿qué es una figura de ajedrez?».[107] Así como la significación de una figura de ajedrez depende de su función y de su posición de juego, la significación adviene a una palabra sólo en contacto con determinadas maneras de comportamiento. «La significación de una palabra es su uso en el lenguaje».[108] La «patria» de la palabra la llama Wittgenstein «juego lingüístico». «La expresión «juego lingüístico» quiere evidenciar que la articulación del lenguaje es una parte de una actividad o de una forma de vida».[109] En el sentido de Wittgenstein, los juegos lingüísticos significan órdenes, descripciones, sospechas, inventar historias, narraciones, traducciones, pensamientos, maldiciones, saludos, rezos.[110] Podríamos completar diciendo que también el preguntar es un juego lingüístico, una forma de vida por tanto, la actividad del lenguaje, situación e invención de una significación unidas en un contexto. Los juegos lingüísticos de esta especie son señales del hombre: «mandar, preguntar, contar, charlar pertenecen a nuestra historia natural, ni más ni menos que ir, comer, beber, jugar».[111] Las palabras sólo tienen una significación en cuanto figuras en los juegos lingüísticos. El significado de la palabra «balón» implica los siguientes modos de comportamiento: poder pintar un balón, poder cogerlo, etc. La palabra «tiempo» significará: mirar la hora, poder medir un período de tiempo.[112] Estaríamos incapacitados para entender a un animal —a un león, por ejemplo—,[113] incluso en el supuesto inesperado de que empezase a hablar. La razón hay que verla en que no tenemos con él costumbres, formas de vida ni maneras de comportamientos comunes. El vicio capital de toda filosofía especulativa (y de la teología, por supuesto) consiste en separar el uso situativo y la significación de las palabras, contentándose con abstracciones. El lenguaje discurre vacío y en vez de instrumento de orientación se transforma en realidad perniciosa.

El Wittgenstein posterior ya no rinde pleitesía al objetivo

107 L. Wittgenstein, *o. c.*, 342.

108 L. Wittgenstein, *o. c.*, 311.

109 L. Wittgenstein, *o. c.*, 300

110 L. Wittgenstein, *o. c.*, 301.

111 L. Wittgenstein, *o. c.*, 302.

112 Ejemplos según G. Pitcher, *Die Philosophie Wittgensteins*, 1967, 282.

113 G. Pitcher, *o. c.*, 536.

de equiparar el lenguaje humano al cálculo de la lógica. A la sazón, reconoce como ideal este afán del pensamiento por llevar sus principios a los dominios del lenguaje y establecer allí un orden libre de contradicciones que garantice la inteligibilidad. Los principios de orden y de regularidad no son inherentes a las mismas cosas, sino al médium lenguaje con que las predecimos. Sin reglas y sin un orden no existirían los juegos lingüísticos. Ahora bien, el lenguaje no se despacha en puras reglas, como exige la lógica. La palabra no está limitada por reglas en todas las direcciones.

> La regla está ahí como guía... que unas veces nos deja en dudas y otras no. Y esto ya no es un axioma filosófico, sino una proposición de experiencia.[114]

El preguntar es, en efecto, un juego lingüístico, como otros, pero, al mismo tiempo, es un rasgo característico de todos los juegos lingüísticos, a los que capacita para utilizar y variar las reglas. Cabe también pensar en juego lingüístico que esté inmunizado frente al mundo experimental y que jamás ponga en duda las reglas. ¿Cuál sería la consecuencia? La lógica del lenguaje y los signos del lenguaje ya no tendrían fricción alguna. La palabra perdería su significación. De ahí que se impondría la: «vuelta al áspero suelo».[115] En circunstancias normales el lenguaje está absolutamente en situación de cumplir su objetivo comunicativo. Pero ¡ay! de aquél que exige de él la exactitud que no produce.

> La «inexactitud» es propiamente una censura, y lo «exacto» una alabanza. Quiere decir esto que lo inexacto no alcanza su objetivo tan perfectamente como lo que es más exacto. Se trata, pues, de lo que nosotros llamamos «la meta». ¿Es inexacto si no señalo exactamente la distancia del sol de nosotros sobre un metro, si no indico al carpintero la anchura de la mesa en 0,001 mm.? No está previsto un ideal de exactitud.[116]

El objetivo de la crítica del lenguaje de Wittgenstein no queda, pues, en una exactitud utópica del lenguaje, sino, junto a la superación de este ideal, en la determinación aproximada

[114] L. Wittgenstein, *o. c.*, 333.
[115] L. Wittgenstein, *o. c.*, 341.
[116] L. Wittgenstein, *o. c.*, 336.

de la exactitud necesaria en cada caso. Para el preguntar significa esto que no logrará cerrar todas las lagunas con respuestas. Esto ya es impensable en un caso normal. La importancia de esto radica en que no nos convertimos en prisioneros de nuestros propios juegos lingüísticos, o, lo que es lo mismo, que mantenemos nuestra libertad para seguir a una regla sólo en tanto en cuanto se compruebe en el uso.

Las reglas actúan como órdenes. El lenguaje en cuanto sistema de respuestas y orden educa a sus usuarios para ser receptores de órdenes. Cuanto mejor funciona la obediencia lingüística, tanto mayor es la seguridad idiomática. El lenguaje en cuanto pregunta y sorpresa desasosiega, disuelve un saber firme en espera. Wittgenstein emplea a este respecto una hermosa imagen:

> El lenguaje es un laberinto de caminos. Vienes de una parte y sabes orientarte; vienes de otra al mismo sitio y ya no sabes.[117]

La parte conocida en el laberinto la llamamos nosotros respuesta, la desconocida, pregunta. Sólo ambas *juntas* representan el lenguaje y posibilitan la significación.

Con razón observa D. High [118] que en Wittgenstein se supera la dicotomía de fe y pensamiento. La fe es un aspecto fundamental del lenguaje humano y, ante todo, porque el «laberinto» no puede ser llevado totalmente en regularidades. Todo aquel que habla, roza el pensamiento y la fe, la seguridad y la espera, la simetría y la asimetría, la respuesta y la pregunta. D. High, que acusa de abuso de lenguaje y de fideísmo a-comunicativo [119] a los más conocidos teólogos alemanes (Barth, Bultmann, Ebeling, Fuchs) resume así esto:

> En este sentido, el teólogo, o cualquiera otra persona respecto a eso, ha de tener en cuenta que las declaraciones de fe, incluyendo su uso religioso, apuntan a nuestra «forma de vida» o cultura y son una parte de ellas. Los esfuerzos de Wittgenstein por restaurar la función humana del lenguaje es una inversión de la pérdida de la modalidad de sentido común de actos-lengua del hombre. Pienso que

[117] L. Wittgenstein, *o. c.*, 382.
[118] D. High, *o. c.*, 140.
[119] D. High, *o. c.*, 187 ss.: «Fideism: A theological Misuse of Belief-talk».

> es particularmente desastroso ignorar este hecho en la consideración de afirmaciones de fe religiosa o de cualquier uso religioso del lenguaje.[120]

La fe, en la interpretación del teórico del lenguaje, no es una forma inferior del pensamiento, sino su gemelo lingüístico. Sin la fe habría que limitar completamente la palabra por reglas y el lenguaje sería un sistema cerrado de ordenación que, ciertamente, operaría con una lógica perfecta, pero fácticamente irreal y disfuncionalmente. Sólo en la fe puede el signo hombre tener esperanzas, planear y esperar cambios y experimentar la realidad. De ahí que no se consiga ningún juego lingüístico sin la impronta de la fe.

En la definición de la semiótica, la fe es una categoría pragmática. Por nuestra parte, y siguiendo a G. Klaus,[121] situamos aquí todas las afirmaciones que no cabe probar ni por lógica ni por experimento, y sí sólo por una visión inmediata. Estas cosas hay que comprobarlas en la praxis. Las categorías pragmáticas no son rebatidas ni confirmadas por definiciones racionales, sino que se superan o se fortalecen en la verificación práctica.

> La fe no religiosa, así Klaus, descansa en una aceptación para cerrar por fijación las lagunas del saber que no pueden ser llenadas. Es así como se obtiene un sistema redondo. Claro que no actuaremos sobre la base de afirmaciones en las que no se cree. Si no poseemos la fe en la resolución de un problema, en absoluto intentaremos resolverlo.[122]

En la pasión del pensamiento está el hacer tan grande como sea posible la orientación del saber. La fe no es el sustitutivo del pensamiento; opera, más bien, con asimetrías, esperas, preguntas e inseguridades. Sin la fe, el mundo sería lógicamente perfecto, aunque estaría muerto desde un punto de vista histórico. Tenemos, pues, que, a la postre, la fe comprehende al pensamiento, lo motiva, lo moviliza, lo frustra o lo inhibe. Oigamos una vez más a Klaus: «Para hacer ciencia, además de pensar de una manera puramente lógica, se requiere también creer en ese pensamiento».[123] Fides quaerens intellectum! La vieja fórmula aún no está superada. Desde un punto de vista lingüístico significa que la fe es la pregunta y la audacia del pensamiento. Hasta se podría decir que el pensamiento es un caso especial de fe en el que queda extremadamente alto el saber verificable en torno a los datos y a los hechos. El pensamiento se verifica lógicamente en reglas y respuestas. La fe se verifica pragmáticamente en preguntas y expectaciones.

[120] D. High, *o. c.*, 144.

[121] G. Klaus, *Die Macht des Wortes*, 135.

[122] G. Klaus, *o. c.*, 141 s.

Naturalmente, parejas meditaciones como las que hemos hecho en este careo con Wittgenstein y otros son de fácil trasteo por la teología. Una indicación al «proprium» de la fe revelativa bastaría para destruir la incómoda vecindad entre la fe cristiana y la fe lingüística. Escribe Wittgenstein:

> Donde no se puede buscar, tampoco cabe preguntar, lo que significa que allí no se da un método lógico del encontrar y la pregunta tampoco puede tener sentido alguno. Sólo donde existe un método de la solución, existe un problema... Esto quiere decir que cuando la solución se espera únicamente de una especie de revelación, el problema no existe. A una revelación no le corresponde pregunta alguna, pues sería como si uno quisiese preguntar por la experiencia de un sentido que aún no tiene. Darnos a nosotros un nuevo sentido —he ahí lo que yo llamaría revelación.[124]

Sin querer anticipar el capítulo teológico sobre la pregunta, habría que decir aquí, sin embargo, que es precisamente esto lo que intenta la fe cristiana: preguntar allí donde no se da un método del encontrar. Sólo que hace esto sin convocar a un nuevo o más alto sentido. Pues la fe cristiana es también absolutamente una categoría pragmática, una operación de palabra y signo. La vecindad con las innumerables variantes posibles no representa para el cristiano algo penoso, sino algo necesario. Una fe extraterritorial quizás fuese ortodoxa, pero no sería bíblica. Aquí Yavé está contra los dioses, la fe contra la fe. La historia del tercer Reich fue —pars pro toto— un alto tiempo de fe. Sin ésta, ni se hubiesen llevado a cabo los hechos y las maldades de este régimen, ni se habrían respetado. Lo que oficialmente se exigió en

[123] G. Klaus, *o. c.*, 146.

[124] L. Wittgenstein, *Schriften*, II, edit. por R. Rhees, 1964, 172.

1942 en el alto mando del ejército, no fue menos oficialmente exigido de cada alemán:

> Hay que creer en el Führer y en su dirección. Cualquiera ocasión es buena para irradiar esta creencia en sus subordinados.[125]

El mismo Hitler era un fanático de la fe y, como un apóstol, estaba poseído por la fuerza de irradiación misionera. Abundan los testimonios sobre el poder creador de fe de sus discursos, incluso hasta los macabros últimos momentos de su vida. No le falta, pues, razón al historiador E. Schramm al caracterizar al dictador como poseído por una locura teológica:

> En el caso de que la biblia hubiese significado algo para él, no cabe duda de que el versículo aquel que habla de la fe que traslada las montañas habría sido el que más a menudo brotase de su alma.[126]

Si, según las palabras de la carta a los hebreos, es la fe «garantía de lo que se espera y la prueba de las realidades que no se ven» (11, 1), Hitler y sus fieles han creído hasta el último momento de su fracaso —y millones de simpatizantes con ellos—. El hecho es tremebundo y, al mismo tiempo, aleccionador: el hombre puede hablar y ha de hacerlo, cierto, pero también puede y tiene que creer. La palabra hablada lo seduce para comprometerse y seguir el guiño de los signos. Siempre que el hombre está en comunicación depende de la fe. Sea que ande en negocios, o en política, trabe una amistad o busque la otra media naranja, acontecerá que todos los «juegos lingüísticos» ocurren en comunidades de entendimiento, en donde la palabra no es totalmente controlable por reglas. Cabe desconfiar de esta palabra con mil cautelas —y a buen seguro que no han de faltar los motivos—, pero sin un mínimo de espera y de confianza no se logrará comunicación alguna. Cuando la fe en la seguridad del signo lingüístico interhumano se reduce a cero, el diálogo se evapora. El mundo deviene enemigo. Cuando el juego lingüístico del discurso se malogra, es la señal de que va a empezar el cambio de golpes.

Recapitulemos: los juegos lingüísticos raras veces son «puros», es decir, sólo lenguaje. Por lo general son un entramado de lenguaje y acción en el que aquél anticipa, motiva e interpreta a ésta. Juegos lingüísticos de semejante especie mixta son, por ejemplo, «dar órdenes», «estatuir leyes», «hacer política». Un político al que la comunidad de entendimiento en la que actúa le niega la fe, se halla en una laguna de confianza, la «credibility gap» en la que se encontró el presidente Johnson, en 1968, cuando el conflicto vietnamita escapó a su control. Ocurría que sus palabras ya no funcionaban en la comunicación a la opinión pública. Esa es la razón de que, ante el anuncio de abandono de la presidencia, muchos americanos lo interpretasen como una hábil maniobra política. Estos americanos ya no poseían horizonte alguno de esperanza para una palabra fidedigna de su presidente.

[125] A. Heusinger, *Befehl im Widerstreit*, 212.

[126] P. E. Schramm, *Hitler als militärischer Führer*, 1962, 142.

Para la categoría pragmática fe, la estructura sintáctica consiste en: p es creíble para x en relación a y.[127] Aplicado a nuestro ejemplo, esto significa que para muchos americanos las palabras de su presidente eran increíbles al inicio de 1968 en relación al presente político. Por nuestra parte, tenemos pocas inhibiciones para hablar aquí de la crisis de fe en el cristianismo. Esta crisis no hay que buscarla en la pretendida deficiente dotación religiosa del hombre contemporáneo, ni en la secularización, ni en absoluto en una teología excesivamente moderna. Su argumento, más bien, es la dicotomía inaguantable de fe cristiana por un lado y de otras creencias por el otro. Después de haber adscrito a aquélla una posición de privilegio inatacable desde un punto de vista dogmático, pudieron triunfar éstas sin ningún tipo de inhibiciones. Pero ¿qué ocurriría si no tuviésemos que vérnoslas con una fe dogmáticamente exaltada que alegremente hace caso omiso de toda realidad corporal, sino con un juego lingüístico entre otros muchos, un juego que los cristianos dominarían en su lenguaje, o que no dominarían, y fracasaban en consecuencia? En tal caso, la «significancia» de la muerte de Jesús, de su resurrección, etc., ya no consistiría en nuevas autocomprensiones, estados anímicos, o en la descripción de unos acontecimientos salvíficos, sino, sobria y pragmáticamente, en su uso, en su aplicación en medio de la vecindad técnica de nuestro siglo. Sin esta vecindad, toda palabra carece de importancia, ningún signo lingüístico bíblico poseerá una rigurosa significación.

[127] Cf. G. Klaus, *o. c.*, 139.

Cuando teológicamente se cierran los ojos frente al mundo, la técnica, la política, etc., a lo sumo quedará la interioridad y de ésta se desespera después de contemplar las «palabras del tiempo último» «para informar al oyente sobre una determinada actitud del hablante o para ganarlo para su causa».[128] Pero cuando la fe cristiana afecta a la realidad, sus proposiciones serán proposiciones extrasubjetivas. «No se dirá: me parece, sino: así es».[129] Estas proposiciones irrumpirán como juegos lingüísticos en la realidad y habrán de deletrear su significado en las formas de vida. La fórmula sinctáctica: «p es creíble para x en relación a y» significa teológicamente que el mensaje de Jesús es creíble para la humanidad en relación a su realidad. El juego lingüístico «penitencia» no significó para los oyentes del Jesús histórico una dilaceración del alma o una automutilación psíquica, sino, pragmáticamente, amar a un enemigo (personal), no respetar una prohibición de la Torá, distribuir sus bienes, sentarse a la misma mesa con publicanos y rameras. Si anulamos el ambiente histórico de Jesús, el juego lingüístico «hacer penitencia» se convertirá o bien en algo impracticable —palabras que discurren en el vacío—, o han de ser traspuestas a otros ambientes y a otras formas de vida. Cualquiera que en el último tercio del siglo XX quisiera practicar el «hacer penitencia», debería mirar de encontrarse en su mundo aplicaciones apropiadas que den significación a sus palabras. En una época de acciones bursátiles, de pensiones, de seguros y de reivindicaciones salariales, la forma de vida del «joven rico» que ha de darlo todo a los pobres nos produce una impresión un tanto extraña (impresión de la que no se ven libres ni siquiera los intérpretes más ingenuos). ¿Qué hacer, pues?

La fe cristiana insiste en que en el mensaje de Jesús se plantearon más preguntas de las que los testigos primitivocristianos contestaron. Evidentemente, los efectos de aquel mensaje descargaron en las condiciones históricas del primer siglo de la era cristiana, pero no se agotaron allí. La fe cristiana espera que el mensaje de Jesús también se muestre operante y funcione bajo

128 P. M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt.* Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, 1965, 123.

129 H. J. Iwand, *Nachgelassene Werke,* I, edit. por H. Gollwitzer y otros, 1962, 35.

las formas de vida del siglo XX, acreditándose por sus aplicaciones. El que esto suceda no depende de los signos históricos del lenguaje, tales como penitencia, muerte expiatoria o resurrección —ya hace tiempo que éstos no funcionan—, sino de la empresa de aventurar nuevamente el juego lingüístico de «creer en Jesús» en las condiciones de comportamiento de la época moderna. Quizás, hasta sea hoy posible practicar el juego lingüístico de «creer» sin hablar formalmente de la fe. Ocurre con el cristiano, como con el niño que se ha perdido y en la comisaría se le pregunta por sus padres. Los vocablos íntimos familiares, como «papá» o «mami», hacen sonreír al burocrático policía. Unicamente la información verificable en el libro de direcciones es orientativa e indicativa para el proceso de su retorno a casa. Hablando teológicamente: la significación del mensaje bíblico no está nunca y en ninguna parte auténtica o definitivamente interpretado. El conjunto de signos de las palabras y de las proposiciones está petrificado. Las significaciones sólo se muestran vivas cuando se las puede emplear en los juegos del lenguaje.

Hace ya un buen rato que andamos a vueltas con nuestra discusión en torno a los problemas de «fe y comprensión». En un meritorio trabajo de K. O. Apel[130] se une la teoría lingüística de Wittgenstein y la hermenéutica, constatándose, al mismo tiempo, que el comportamiento comprensivo sólo es posible bajo los presupuestos de los juegos lingüísticos, es decir, en las formas de vida y en las estructuras sociales. Wittgenstein niega al comprender el rango de una vivencia anímica, limitada a la inmediata interioridad. «Si Dios hubiese mirado en nuestras almas, no habría podido ver allí de qué estábamos hablando».[131] Comprender es, por tanto, un comportamiento operativo[132] con el que nosotros ordenamos los acontecimientos o los hechos a base de signos en un contexto de significación. El medio del lenguaje le da una estructura dialogal y posibilita operaciones en la dialéctica de pregunta y respuesta. Para Liebrucks,

130 K.-O. Apel *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens:* ZthK 63 (1966) 49 ss.

131 L. Wittgenstein, *o. c.,* 529.

132 Th. Abel, *The operation called Verstehen,* en *Theorie und Realität.* Ausgewählte Aufsatze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, edit. por H. Albert, 1964, 177 ss.

> hablar y comprender son sólo dos partes de un mismo proceso lingüístico en el cual el comprender se distribuye en dos, el hablante y el interlocutor, el hablar como hablar sonoro por parte del hablante, el hablar como hablar quedo y como oyente por parte del interlocutor. El hablante habla solo, pero no se comprende solo. También lo comprende el oyente al hablar silenciosamente.[133]

Para Liebrucks, el comprender no es un pasivo ser afectado, ni una imagen reactiva, sino un hablar interior, un producto activo del pensamiento que abarca un acontecer con un perfil de significación. El comprender no es posible en absoluto en el yo singular del individuo, en la abstracción de la autocomprensión subjetiva. El comprender acontece en el diálogo entre pregunta y respuesta. Siempre que se perturbe este diálogo, o se frenen o impidan las preguntas, el comprender se quiebra. Cuando alguien dice «entiendo», no significa esto un estado que exija un permanente reconocimiento de su corrección estática, sino que se inicia un proceso que califica previamente a todas las respuestas de inacabadas en alguna medida —incluso a las respuestas presuntamente eternas—, exigiendo continuamente nuevas preguntas. En toda comunicación que envuelve significaciones, es decir, juegos lingüísticos, la disposición de pregunta se actualiza: ¿quién eres tú?, ¿qué dices?, ¿qué opinas? La actividad del comprender es el necesario polo opuesto teorético-comunicativo frente a la emisión de signos. Para decirlo con palabras de Kainz:

> La comprensión de un producto lingüístico se presenta, pues, como la adecuada aprehensión intencional del sentido que el hablante intentó expresar con sus palabras. La realización de significaciones de palabras que se unen sobresumadamente en una forma de sentido más alta.[134]

En el proceso comunicativo hablar y comprender aparecen como codificación y descodificación. Se dan algunos factores que cabe enumerar y manipular y que condicionan el proceso tanto positiva como negativamente. Sobre ello nos ofrece la mejor referencia la teoría de la información:

> El comprender presupone una doble intangibilidad del camino de comunicación: intangibilidad de la cadena externa comunicativa que

[133] B. Liebrucks, *o. c.*, 233

[134] F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, III, 1954, 338.

> garantice una transmisión ininterrumpida de las señales físicas, e intangibilidad de la cadena interna comunicativa, que acontece cuando el inventario activo de signos empleado por el expeditor concuerda con el inventario pasivo de signos del percipiente.[135]

Por consiguiente, el lenguaje eclesiástico organizará nuevas y eficaces perturbaciones en tanto el inventario de signos de su «predicación» no se aproxime al capital de signos inventariado por sus presuntos oyentes. Ahora bien, si ya en lo sintáctico se desprecian olímpicamente las más elementales leyes de la comunicación, no es posible esperar en lo semántico éxitos apetecibles de cualquier tipo que sea.

Mucho más interesantes que los primitivos desaciertos en lo sintáctico son las perturbaciones en el ámbito de lo semántico. La descodificación de los semantemas presupone que los signos no son completamente unívocos, sino que comportan un determinado grado de incertidumbre. Sin este «halo de imprecisión» (Liebrucks) que envuelve a nuestros signos lingüísticos, no habría una significación lingüística. Si fuese el lenguaje una malla de necesidades y reglas, el hablar se comportaría como un proceso mecánico de estímulo y reacción. En lugar de eso, la «parole» establece una red de posibilidades y de probabilidades cuyas sendas y conexiones deben ser enlazadas en situaciones concretas (juegos lingüísticos). Al no soportar la ciencia parejas ambigüedades imponderables se procura en la matemática un exacto lenguaje artificial. Entre ella y el «ordinary language» existe una diferencia agravante:

> Sólo los lenguajes no conversacionales tienen un orden perfecto. Los lenguajes corrientes son imperfectos y no garantizan univocidad. De ahí que la intersubjetividad de la comunicación lingüística corriente sea siempre frágil. Existe ésta porque el acuerdo es posible por principio, y no existe porque también el entendimiento es necesario por principio. La comprensión hermenéutica se sitúa en los lugares de ruptura, compensando la fragilidad de la intersubjetividad.[136]

Es bien conocido del sensible entendimiento lingüístico de los poetas que un lenguaje que optase por desprenderse de sus

[135] W. Meyer-Eppler, *Verständlichkeit und Verstehen in informationstheoretischer Sicht:* Sprachforum III (1959/60) 249.

[136] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 156.

halos de imprecisión en favor de un reglamento lógico, sería totalmente in-significante. En el *Art poétique* de Verlaine, se dice:

Il faut aussi que tu n'ailles point
Choisir tes mots sans quelque méprise:
Rien de plus cher que la chanson grise
Ou l'Indécis au Précis se joint.

Por su parte, Mallarmé le dedica a este hecho las líneas siguientes:

Le sens trop précis rature
Ta vague littérature.

El lingüista aprecia este conocimiento de los líricos:

> Parecería, pues, que la vaguedad de nuestras palabras es una desventaja en ciertas situaciones y una ventaja en otras.[137]

Objetivamente, tropezamos aquí con el extrañamiento, del que he tratado detalladamente en otro lugar. Respeta éste la ley fundamental antropológica «de la inmediatez mediada», de la que H. Plessner escribe: «Sólo lo indirecto procura lo directo, sólo la separación aporta el contacto».[138] Las consecuencias hermenéutico-lingüísticas instan a aceptar que

> el arte del mirar alienado cumple, pues, un ineludible presupuesto de todo auténtico comprender. De la invisibilidad de las relaciones humanas saca lo conocido para poner en juego la comprensión en el reencuentro con lo extrañamente llamativo de lo propiamente familiar. Sin sorpresa no hay comprensión; inevitable rodeo para acceder a la familiaridad, contraste frente al cual surge y se hace comprensible ésta como escena y trasfondo.[139]

En el ámbito de consignas de la iglesia y de la sociedad no raras veces emergen situaciones en las que todo está regulado,

[137] S. Ullmann, *Words with Blurred Edges*, en W. L. Anderson / N. C. Stageberg, *o. c.*, 126.

[138] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 1965², 332.

[139] H. Plessner, *Mit andern Augen*, en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, 1953, 209.

ordenado, probado, y donde las palabras, en lugar de halo de imprecisión, están rodeadas por un patio de armas. Ahí, el lenguaje resbala sobre la helada superficie, vacío y espiritualizante —en afasia semántica—, sin contacto con las realidades terrenas. Ejemplo de esta patología de la comunicación lingüística puede ser el montón de fórmulas eclesiásticas que una praxis primitiva de enseñanza no reflexionada adhiere en la conciencia de los niños. En el occidente cristiano, tanto los asiduos y devotos lectores y oyentes de la biblia y de los sermones, como sus contrarios, todos sin excepción, conocen hasta la saciedad todo aquello que dice relación con el mensaje bíblico. Todo ello les resulta familiar. Nada les es extraño o inesperado. Ocurre, pues, que ya nadie pregunta a una iglesia cuyo lenguaje únicamente consiste en palabras de respuesta, ritualizadas desde ya hace tiempo. Y con razón, nos parece. Responsable de estas coordenadas mentales del hombre contemporáneo frente a la iglesia no es, por supuesto, la inactividad del Espíritu Santo, sino la insoportable estrategia teológica, apegada con uñas y dientes a la tradición.

El «quantum» de actuación teorético-comunicativo «extrañamiento» cabe, pues, considerarlo como «medio de emancipación de las situaciones que nos han empezado a arrastrar consigo».[140] El extrañamiento hace retroceder respuestas familiares a una prudencial distancia desde donde vuelven a ser posibles e incluso necesarias las preguntas. Pero, evidentemente, no sucede esto sin un tanto de sobresalto y de dolor, pues no en vano las respuestas se hallan enraizadas como algo evidente. Se puede decir que el extrañamiento es una deformación controlada. Abre huecos en las mallas aceradas del orden con el fin de aportar nuevamente significaciones e informaciones en el círculo de noticias. Desfigura respuestas conocidas para abrirse paso hacia lo desconocido. Pone asimismo el cebo para nuevas preguntas, justificadas por las deterioradas respuestas. En la interpretación de Apel, también el método wittgensteiniano de la descripción de los juegos lingüísticos es «extrañamiento de la autocomprensión humana».[141] Si llamamos controlada a esta deformación, ello es debido a que no

[140] A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, 467: Verfremdung gegen Entfremdung

[141] K.-O. Apel, *o. c.*, 78.

trilla confusamente en la tradición, sino que, para hablar técnicamente, opera «lugares de ruptura del debe» en el entramado de la respuesta, con lo que provoca preguntas muy precisas.

Tales operaciones de extrañamiento son hoy por hoy ineludibles a una cristiandad irritada con tanta respuesta y, al mismo tiempo, cansada de preguntar. Puede que los ataques sean duros y dolorosos, pero no es posible eludirlos. No cabe esperar nuevas comunicaciones en tanto que la cristiandad no se libere de una tradición de mortal esterilidad. Labor es ésta de una estrategia lúcida que opere con el extrañamiento como arma clave. Hace tiempo ya que valerosos caminantes solitarios reconocieron la utilidad del efecto del extrañamiento en los procesos discentes eclesiásticos. Escribe H. Thielicke:

> Los aguzados venablos de una predicación antaño pertinente salen hoy taponados de algodón amortiguador, con lo que apenas dejan ya percibir el golpe. Quizás un día nos topemos de improviso con su originario vigor, cuando los mensajes nos extrañen y nos encuentren en figura desconocida.[142]

Y G. Klein empezó su interpretación de la biblia, en el «Kirchentag» de Colonia en 1965, con el significativo capítulo de «El texto extraño», o sea, desde el expreso conocimiento de que

> la antigua relación significa a menudo para el comprender una carga, no una ayuda. Y es que el lector ya cree saber de antemano de qué va el texto... Pues bien, nosotros vamos a intentar en este provisional tránsito por la narración, apartarla de una cercanía excesivamente familiar y convertirnos en extraños a su vista.[143]

Podemos pasar por alto el frívolo reproche de que el extrañamiento es un método bastante cómodo para actuar sensacionalmente por medio de una apertura externa. Evidentemente, no entiende de lo que va. La línea divisoria es tirada aquí por Metz, que escribe:

> Mientras que la información teológica apunta a un extrañamiento de la conciencia existente, la propaganda está orientada a la asimilación de esta conciencia. La propaganda ni extraña ni quiere, en realidad,

[142] H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, 72; cf. del mismo, *Die Predigtkrise und der Mensch unserer Zeit:* Universitas 20 (1965) 383.

[143] G. Klein, en *Dt. Ev. Kirchentag.* Köln 1965. Dokumente, 1965, 159.

> extrañar. Apunta a deseos latentes...; se asimila, y esta asimilación es la antítesis del extrañamiento.[144]

Ahora bien, se impone atender la grave exhortación de que, en ningún caso, al ser intervenida la forma, sufriese perjuicio su valioso contenido. Es absolutamente fundado el miedo de los metafísicos de la forma-contenido que aspiran a garantizar la inmutabilidad del contenido con la invariabilidad de los signos. Para ellos la eternidad del contenido es un postulado que se impone. ¿Qué hay que decir a esto? No cabe duda de que todo aquel que ejercita el juego lingüístico del extrañamiento introduce riesgos, y, ante todo, el de cesar viejas respuestas sin recibir de inmediato una nueva. En su lugar, aparecen preguntas que presionan y procuran mantenerse.

> El extrañamiento que aquí se genera respecto a la vieja verdad parece atentatorio para su identidad, pese a que es aquél precisamente el garante de ésta.[145]

El extrañamiento deforma en la esperanza de que el «contenido» adquiera una nueva visión. Forma y contenido son una misma cosa. La forma «sucede al contenido, que sólo es la mantenida meta de aspiración mientras dura la realización».[146]

F. Ebner llamó a la forma «reduplicación del contenido»,[147] y a la expresión lingüística una unidad de ambas: de la razón y de la sensualidad. A la postre, la separación es superflua. El extrañamiento desfigura semántica y sintácticamente una acostumbrada ordenación de los signos para que nuevamente se realice la función del comprender —generar formas y establecer significaciones—, y para que sus efectos se pongan pragmáticamente en marcha. El «contenido», en palabras de Adorno, es siempre lo no-idéntico de lo idéntico. No es posible aventurar aquí garantía

[144] J. B. Metz, *Theologie der Welt*, 121.

[145] H. Thielicke, *Der evangelische Glaube.* Grundzüge der Dogmatik, I, 1968, 154. Utiles reflexiones referentes a este tema del extrañamiento también se hallan en H. R. Müller-Schwefe, *Verfremdung als Stilmittel der Verkündigung:* en *Das missionarische Wort* (1968) n. 4; E. Bochinger, *Distanz und Nähe.* Beiträge zur Didaktik des Religionsunterrichts, 1968, 116 ss., entiende mal, por desgracia, el efecto de extrañamiento en su función interrogativa.

[146] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen*, 337 s.

[147] F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, en *Schriften*, I, edit. por F. Seyr, 1963, 659.

semiótica alguna. La fe cristiana no defiende contenidos intemporales, sino que se introduce en el riesgo de hacer con una vieja noticia nuevas experiencias (= información). Pero esto sólo sucederá en la medida en que viejos juegos lingüísticos y viejas comprensiones sean superados, haciendo lugar así a nuevos juegos y a nuevas significaciones.

También se evidencia aquí la importante relación entre la fe y el comprender. La fe cristiana no es una fe ciega y sujeta a órdenes, pues cabe formularla y acompañarla permanentemente de un lenguaje comprensivo. La ortodoxia del «Dios es Dios», «órdenes son órdenes», «fe es fe», quisiera anular todas las sorpresas unificando el lenguaje. Reclama seguridad allí donde, al preguntar por la certeza, debiera esperar pacientemente. Si la fe vive, y cómo vive, se evidencia cuando el comprender crítico-teológico sigue movilizando nuevas significaciones, interpretaciones y preguntas. En el comprender son posibles el progreso, la recaída y el accidente. Desde los tiempos de la ilustración, la fe cristiana ha renunciado al progreso de la ciencia, contentándose con el papel pequeño-burgués de Casandra. De ahí que sean tanto más dignos de reflexión los estímulos provenientes de la ciencia a la fe, para ver de abrirse paso desde esta buscada reclusión con un comprender progresista.

> Cuando Darwin o Einstein enuncian teorías que cambian nuestras ideas, es un triunfo para la ciencia. No lamentamos nosotros que ésta haya sufrido otra vez una nueva derrota por el hecho de haber sido superadas sus viejas ideas. Al contrario, somos conscientes de que se ha logrado un nuevo progreso de la visión científica. La religión no recobrará su antiguo poder en tanto no aprenda a soportar las transformaciones con el mismo espíritu que la ciencia. Sus dogmas pueden ser eternos, pero la expresión de estos dogmas requiere un constante desarrollo.[148]

Es posible que preguntas nuevas hagan variar tan constructivamente la comprensión teológica que sea lícito hablar de un auténtico progreso. En este aspecto, la teología dialéctica entendió el mensaje bíblico mejor que su hermana la teología liberal. Los adelantos en la comprensión de la biblia son tan manifiestos como los éxitos científico-naturales. Por desgracia, la opinión

[148] A. N. Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt*, 1949, 244.

pública eclesiástica no está acostumbrada a los adelantos teológicos, y eso le hace olfatear por todas partes la traición. Para la ortodoxia, fe y progreso son dos cordiales enemigos. Esta es la razón de que tanto en la teología como en la iglesia se sienta una debilidad especial por todo comportamiento que sancione en el presente viejas respuestas, en tanto que se cubra de improperios a indiscretos interrogadores.

Ante todo, en los decenios que siguieron a la segunda guerra mundial la cristiandad europea malgastó todo su celo en restaurar sus sistemas de respuesta, gravemente deteriorados por el nazismo. Fue tan masiva la exigencia de orden en la iglesia y en la teología que ni siquiera se intentaron inofensivas transformaciones en el aspecto comunicativo (por ejemplo, la confirmación, el servicio divino). Las preguntas sólo tenían vía libre cuando aparecían de una manera académico-abstracta, o bien privadamente. Pero el preguntar imprevisto e indeseado, un preguntar en figura de juego lingüístico que pretendiese cambiar pragmáticamente costumbres eclesiásticas (v. gr. la derogación del catecismo), estaba excluido. El tema de la reforma (de la confirmación, del culto, de la predicación, del ministerio parroquial, de la casa rectoral, del trabajo con la juventud, del trabajo con los hombres y las mujeres, de la iglesia regional, de la iglesia cristiana...) se convirtió en el eterno chicle de las sesiones eclesiásticas. La suave sonrisa de los dignatarios asistentes a las mismas denotaba bien a las claras que todas aquellas preguntas no llegarían a traspasar la barrera de lo retórico. Surgió así, tanto en la iglesia como en la sociedad, un estado de superorganización, donde el orden autodiscurriente lo era todo y nada o casi nada lo no-ordenado y simplemente verosímil, y donde lo inverosímil carecía absolutamente de valor alguno.

En esta situación se constituyó socioculturalmente la agresiva forma artística llamada «happening». En palabras de H. Böll es

> ...un intento de crear un desorden salutífero. No se pretende una configuración, sino una desfiguración, incluso una deformación, sólo que ésta en una determinada dirección ejercitada por el artista o el ejercitante, respectivamente. Esta dirección es la que hace de la desfiguración una nueva figura.[149]

[149] H. Böll, *Ende einer Dienstfahrt*. Erzählung, 1966, 212 s.

El «happening» es la antiforma por mor de la nueva forma. Cabría llamarlo una figura hermenéutica extrema de extrañamiento, con el que tiene en común la tendencia a la desfiguración, sobrepasándole grandemente en su capacidad para la deformación. El «happening» se comporta frente al extrañamiento como la bomba respecto a la bala del fusil. La meta y el control respecto a la tradición acontece en el «happening» incomparablemente más difícil que en el extrañamiento. Este dispara un interrogante en una palabra, tal como sabía hacerlo magistralmente Brecht; aquél produce el caos con la loca esperanza de hacer crecer una nueva pregunta sobre las ruinas de las viejas respuestas. La conciencia-happening presenta rasgos de auténtica desesperación, desesperación de los sistemas, las reglas, los reglamentos férreos. Es agresiva y a menudo irracional (el extrañamiento es racional), y no es fácil sujetarla. Cuando los happenings son necesarios, habrá que suponer que el problema de «preguntas, significación, comprensión» debe andar en estado agónico.

Ejemplos particulares de happenings eclesiásticos ya han sido señalados. Si en comprensible desesperación por el año campesino de la iglesia, ocurre que en la acción de gracias por la cosecha se larga a hablar el párroco de la gran ciudad sobre los preservativos, es evidente que está proclamando la deficiencia hermenéutica de la temática de acción de gracias por la cosecha. Ocurre asimismo con las desfiguraciones críticoculturales de la liturgia; su carácter de happening es evidente. También los intentos pastorales por distanciar por la fuerza los monumentos guerreros que se hallan en las iglesias cabe valorarlos como happening en el problemático triángulo de significación de iglesia-estado-servicio militar. La didáctica teológica tiene que analizar estas circunstancias y, evidentemente, no para moralizar con esta o aquella parte, sino para demostrar cuán explosivamente puede ser atacada la voluntad de pregunta del hombre poco antes de su presumible éxito en la nueva vida.

Todas las decisiones didácticas en el campo de problemas de «preguntas, significación, comprensión» no deberían dejar de lado la magnitud del espacio frecuentativo, la amplitud de la comunicación, pues es evidente que supone una diferencia si yo entro en contacto informativo con *un* interlocutor o con dos, con veinte

o con dos mil. Más allá de unos ciertos límites, el diálogo se hace imposible. Las interpelaciones ya no pueden aclarar, o sólo insuficientemente, las dificultades de significación. A un mayor número de comunicadores, los halos de imprecisión de las palabras y proposiciones se hacen más grandes cada vez; por otra parte, las cosas comunes en el repertorio de los signos son siempre menores. Como lo ha reconocido la lingüística, con la ampliación del espacio comunicativo adviene la tarea de superar perturbaciones específicas. Acontece esto, por ejemplo, con la estandarización de los conceptos.

Para los técnicos resulta inaguantable, y un lujo peligroso para sus construcciones, operar con vagos contenidos de palabras. Esta es la razón de que, para estos dominios, exista un comité normativo que estandariza la terminología de la especialidad.[150] El diccionario ideográfico DIN cuenta con unos 12.000 conceptos. Hace ya bastante tiempo que cualquier consumidor sabe que en determinados artículos productores y consumidores se entienden por medio de números standard (v. gr. el formato del papel, la potencia de los motores, el tamaño de los zapatos). ¿Qué es lo que aporta esta visión, teológicamente hablando?

Ya en la primitiva historia de la iglesia cabe hallar numerosos ejemplos que muestran cómo con el creciente espacio comunicativo apunta el esfuerzo eclesiástico por fijar unas normas con las afirmaciones doctrinales. Piénsese si no bajo este aspecto en los concilios de los primeros siglos. Y las actuales aspiraciones ecuménicas por la fijación de un texto sintácticamente unitario de la oración del Señor, de la confesión de fe y de una versión ecuménica de la biblia apuntan en este mismo sentido. Un entendimiento en los grandes espacios comunicativos sólo es posible lograrla sin perturbaciones, cuando ciertas respuestas sobre realidades importantes son iguales, lo más posiblemente iguales desde un punto de vista normativo. Los «understanding media» (no reflexionados teológicamente) posibilitan nuevas y más grandes dimensiones al moderno espacio de comunicación. Pero el grite-

150 Cf. para esto, H. Ischreyt, *Studien zum Verhältnis von Sprache und Technik.* Institutionelle Sprachlenkung in der Terminologie der Technik, 1965; *Sprachnorm, Sprachpflege, Sprachkritik.* Jahrbuch des Instituts f. dt. Sprache 1966/67, edit. por H. Moser, 1968.

río acrítico de la ortodoxia pidiendo una normativa eclesiástica, no servirá de nada en tanto se pretenda con ello inmovilidades dogmáticas.

Desde un punto de vista teológico, las normativas relevantes sólo son posibles allí donde los caminos de comunicación funcionan, cuando por medio de la pregunta y la respuesta, la interpelación y la réplica, se logran entendimientos que presuponen una respuesta común no confesional, sino que se motivan a base de una más amplia búsqueda de significación. En una época de medios de información, la teología también ha de adquirir una clara visión sobre la estructura conductora del lenguaje. Este, o es totalitario o multiforme. Se da el primer caso cuando obliga a los usuarios a un determinado vocabulario con significaciones ya previamente estampadas; un lenguaje multiforme, empero, ocurre cuando escucha las preguntas del individuo particular, pero, al mismo tiempo, poniéndolas en contacto con otras preguntas y respuestas. La tarea de la teología habría de consistir, por consiguiente, no tanto en normatizar conceptualmente el lenguaje eclesiástico (hasta el punto de fabricar clichés de significados, v. gr. la justificación, la palabra de Dios, etc.), con lo que se conseguirían unas sumisas comunidades, sino que, desde un punto de vista didáctico, la teoría lingüístico-teológica debería fomentar las preguntas y atraer la crítica de la respuesta. La enseñanza eclesiástica no se evidencia como preocupación archivística de proposiciones eternamente válidas, sino como proceso histórico de clarificación de una noticia cuya significación no puede ser fijada oficialmente, ni tampoco puede ser agotada por nadie.

Lo que no puede un «lenguaje de la fe» —que sólo existe en la fantasía a-lingüística de algunos teólogos—, debe practicarlo un discurso eclesiástico en solidaridad con el proceder secular del lenguaje humano. Para decirlo con las célebres palabras de W. von Humboldt, debe «hacer un uso infinito de medios finitos».[151]

[151] W. von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, en *Werke*, III, edit. por A. Flitner / K. Giel, 1963, 477.

11 *Sistemática teológica de la pregunta*

La religión es poner en interrogante todas las cosas. Las religiones son edificios formados por las variadas respuestas: bajo el techo de estos edificios, se persigue una interrogante sin medida. De la historia de las diferentes religiones subsiste por entero la pregunta a la que ha sido preciso responder; profundamente ha quedado la inquietud, se han disipado las respuestas.

(G. Bataille, *Somme Athéologique*)

A la significación teológica de la función interrogativa del lenguaje no se le ha prestado siempre igual atención. Sería pretencioso por nuestra parte intentar bucear aquí, ni someramente siquiera, en la historia del problema. Para nuestro objetivo bastará contemplar algunas posturas representativas del paisaje teológico actual. Pues a la didáctica teológica en absoluto puede serle indiferente el juicio que la pregunta y el preguntar merezcan a la teología sistemática. Una comprensión de la fe que por sistema se sienta ligada más estrechamente al imperativo que al interrogativo, presumiblemente habrá de repercutir también en su formulación didáctica. Naturalmente, los proyectos pedagógicos correligiosos siempre han tomado orientación en la dogmática, pero, las más de las veces, en la forma directa de tomar allí los resultados, las decisiones fundamentales y los métodos. Resultaba entonces que no se prestaba excesiva atención a la

contraprueba de los conceptos sistemáticos en su dimensión didáctica. Ahora bien, este problema no se identifica con el intento corriente de extraer consecuencias pedagógicas a partir de estructuras de la doctrina teológica, es decir, de establecer la aportación de esta o de aquella teología para la pedagogía. A nosotros nos atañe la identificación de la microestructura pregunta en el ámbito conceptual de la teología sistemática y el análisis de su función en ella. La comparación con otras microestructuras (por ejemplo, el imperativo), podemos postularla, pero no desarrollarla.

De manera muy general, se podría decir que la dogmática ha de plantearse y dilucidar la cuestión de la pregunta a más tardar al hablar de Dios. El problema de Dios compete al teólogo sistemático a interpretar el fenómeno antropológico de la pregunta. W. Pannenberg,[1] que ofrece una visión panorámica del problema, escribe:

> No es una simple metáfora designar esta estructura fundamental del ser del hombre como pregunta que aspira a una respuesta. Y es que el rebasamiento de la propia facticidad, característico del hombre, se realiza en el proceso de un preguntar subyacente a todo proyecto... ¿Pero qué tiene que ver esta pregunta con Dios? ¿Acaso la naturaleza del hombre no es de tal índole que no aspira en absoluto a una última respuesta? [2]

Empecemos esta inspección didáctica de las afirmaciones dogmáticas con un vistazo a la teología de K. Barth. En todas las fases de la vida de este autor nos tropezamos con su careo con la pregunta. Tanto el primer Barth como el posterior, e incluso el Barth más reciente, no se cansa de acentuar la distancia fundamental que media entre las preguntas vitales humanas y la pregunta bíblica por Dios. En las preguntas humanas la respuesta que se busca está siempre en el aire y es incierto si se logra en realidad alguna vez. Otra cosa, en cambio, ocurre con la cuestión bíblica de Dios. Aquí, la respuesta es algo primario y la pregunta se da tan sólo porque ya de antemano existe la respuesta. La inquebrantable y en Cristo cierta prioridad de la palabra de Dios se revela como respuesta que precede a todas las pre-

[1] W. Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, en *Grundfragen der systematischen Theologie*. Gesammelte Aufsätze, 1967, 361.

[2] W. Pannenberg, *o. c.*, 373.

guntas. Desde esta prioridad y hegemonía de la respuesta bíblica valora el Barth del *Comentario de la carta a los romanos* tanto el problema antropológico como el homilético-catequético. Desde una perspectiva antropológica significa esto que

> ya que él mismo, el hombre, es la pregunta, la respuesta será la pregunta, él mismo la será, sólo que ahora como respuesta, como pregunta contestada.[3]

Respecto a la predicación escribe:

> Mientras la comunidad trae primariamente a la iglesia la gran pregunta de la vida humana y busca una respuesta a ella, la biblia, a la inversa, aporta primariamente una respuesta y lo que busca con ello es la pregunta a esa respuesta, hombres que interroguen, hombres que quieran comprender, buscar y encontrar esta respuesta como tal, es decir, como respuesta a la pregunta respectiva.[4]

*A la distancia de una generación, el Barth de la última lec*ción en Basilea, en el semestre de invierno de 1961/62, argumenta con casi iguales cadencias. A diferencia de las preguntas naturales de la vida, la pregunta teológica de la verdad no es precisamente un proceso de búsqueda, dependiente de factores indeterminados, sino un movimiento impulsado por la palabra del mismo Dios, y cuyo punto final es dialécticamente idéntico con su origen:

> La pregunta por la verdad no le viene a la comunidad de fuera, tal como se ha venido sugiriendo en la época moderna, es decir, en nombre y con la autoridad de alguna norma de verdad universal, o, respectivamente, de una norma de verdad dada universalmente como válida, sino que este problema le viene de dentro, o, más bien, de arriba, desde la palabra de Dios que lo fundamenta junto con su fe. Este problema no se expresa, pues, en los términos de: ¿acaso es verdad que hay un Dios?; ¿es en la alianza con los hombres donde muestra su justicia?; ¿es, por ventura, Israel su pueblo elegido?; ¿ha muerto realmente Jesucristo por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación?; ¿es él el Señor? Así preguntan los in-

[3] K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge, 1924, 160.

[4] K. Barth, *o. c.*, 112.

sensatos en su corazón: los insensatos que todos nosotros irremediablemente somos una y otra vez.[5]

A lo largo de toda su vida ha afirmado Barth el carácter de respuesta de la palabra de Dios con «una naturalidad axiomática», expresándola en múltiples variaciones. A manera de ejemplo, permítasenos aducir algunas citas iluminadoras de esto que decimos. En los *Prolegomena* (1927) se dice:

> En la respuesta, esto es, en la palabra de Dios tiene su fundamento la pregunta... Nosotros no preguntaríamos, no seríamos la gran pregunta, si Dios no nos hubiese ya contestado. Quien ha escuchado el sí divino de la boca del mismo Dios, se convierte a sí mismo en pregunta.[6]

Parecidamente se expresa treinta años después:

> Más allá de esta última palabra, no hay pregunta alguna. Todas nuestras preguntas tienen su razón de ser por cuanto, a través de esta última palabra, somos lo preguntado. Todas nuestras preguntas sólo pueden ser etapas en el camino de nuestro conocimiento de esta última palabra que, como tal, no está bajo pregunta alguna, sino que es límpida respuesta. Incluso la pregunta residual que aún nos queda sólo puede ser una pregunta en orden a la comprensión, una pregunta que presupone el dato previo de aquella respuesta.[7]

En una mirada superficial podría parecer como si Barth ametrallase las preguntas del hombre con el calibre gigante de la respuesta de su axioma teológico. Sin embargo, nada más falso que esta apreciación. Barth polemiza con dos adversarios: de un lado, contra la evidencia no cuestionada de la fe, y de otro, contra la posibilidad teológica de una autointerpelación humana y de un autoenjuiciamiento. Lo que desea proponer es la dinámica del «circulus veritatis», que es un «circulus veritatis Dei», y en virtud de eso provoca preguntas frente a las que el hombre no se puede proteger, y ofrece respuestas que, al no ser humanas, sólo pueden ser conocidas en la profesión de fe. Es precisamente tarea de la teología mantener la pregunta en constante virulencia, hasta el punto de que el lenguaje eclesiástico concuerde con la

5 K. Barth, *Einführung in die ev. Theologie*, 1963², 47.
6 K. Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 76.
7 K. Barth, KD II, 1; 173.

única respuesta de la palabra de Dios. Al interpretar Barth la palabra de Dios axiomáticamente como respuesta, está en condiciones de impulsar una teología de pregunta.

La interpretación sistemática barthiana de la pregunta ¿tiene un nervio para la didáctica teológica? Importa señalar que, en tanto que el preguntar adquiera una forma empírico-práctica, nunca se verá libre del cerco de la pretensión dogmática. Y en Barth el hombre es invitado francamente a traspasar en sus preguntas la atención desde sí mismo para prestársela a la palabra escrita de la biblia.

> Cuál es realmente el presente auténtico y cuáles son sus problemas cardinales; es más, quiénes y qué somos precisamente nosotros, «nuestra generación», «el hombre moderno», etc., no podemos, de cara a la biblia, precisarlo por adelantado; se nos mostrará luego, y sólo entonces de modo real y fundamental, cuando la biblia aparezca para decirnos cuáles son nuestras preguntas reales, nuestros deseos y nuestras necesidades, cuál es la respuesta legítima, la respuesta verdadera.[8]

El dictamen sistemático de Barth se concretiza en la predicación. A ésta no le corresponde entrar en no importa qué preguntas humanas, que quizás desean que la iglesia cese de ser iglesia —tales preguntas ya están todas contestadas y superadas—, sino que, necesariamente, para la predicación se trata sólo de preguntas respecto a la pura doctrina y respecto a su obligación para con la palabra de Dios.[9] No es, pues, menosprecio de la palabra humana, sino sumo respeto a la respuesta de Dios lo que hace que Barth valore en muy poco las cuestiones empíricas de cada día y las califique de teológicamente secundarias. Las mil preguntas de la incredulidad sólo tienen validez para Barth cuando se solidarizan objetivamente con las preguntas de la fe. Ejemplarmente ha procedido aquí Anselmo de Canterbury, quien en sus *Diálogos* no entra en el camino de la incredulidad, sino que arrastra al infiel con su duda al campo de la teología. Ahí justamente, bajo los presupuestos de la fe, las preguntas de la infidelidad y de la creencia aparecerán como idénticas.

8 K. Barth, KD I, 2; 828.
9 K. Barth, *o. c.*, 868 s.

Quamvis enim illi ideo rationem quaerunt, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est, quod quaerimus.[10]

Una didáctica teológica se ve decisivamente frustrada por la teología barthiana de la palabra de Dios. A la postre, con la afirmación de la axiomática soberanía de la respuesta de la palabra de Dios, se violenta la naturalza y la cultura interrogantes del hombre. Si la praxis del discurso eclesiástico presupone dogmáticamente la respuesta de una manera tan despiadada, a la vez que difama a unas preguntas como «preguntas cualesquiera», mientras que a otras las valora como «preguntas necesarias», nunca puede llegar a un proceso didáctico dotado de sentido. Teología y didáctica establecen un discurso cada una al margen de la otra. Sólo en el ámbito de influencia de una dogmática que define a las preguntas como fundamentalmente ya contestadas, es posible la lamentable discordia de la predicación y de la enseñanza, del kerygma y de la educación. En tal caso, la proclamación se considerará como autoevidencia del «circulus veritatis Dei», encarnada en la predicación, mientras que la enseñanza sólo participará en cuanto ésta tenga algo que ver con «el carácter y el quehacer de la predicación».[11] «En el dominio de la catequesis es lícito y necesario, al contrario que en la asamblea del culto divino, tanto el preguntar como el responder».[12] En realidad, con esta tesis se pone cabeza abajo la didáctica teológica: la predicación como pura conducta de respuesta; la catequesis como espacio de juego de la pregunta, toda vez que la iglesia ha de ser «también escuela». ¿Pero qué pasaría —se nos ocurre a nosotros objetar— si la pregunta por Dios estuviera emplazada no en aquellas preguntas que el teólogo de escuela define como «necesarias», sino más bien en aquellas «preguntas cualesquiera» que todos nosotros conllevamos desde nuestros ámbitos vitales? ¿Cómo justificar, por otra parte, el declarar a la palabra de Dios como respuesta, sin una mínima reflexión didáctica? ¿Cabe, en suma, referir a Dios las categorías fundamentales didácticas del hombre —pregunta y respuesta— tan axiomáticamente, es decir, de una manera tan a-metafórica?

[10] K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, 1931, 68 s.

[11] K. Barth, KD IV, 3; 999.

[12] K. Barth, *Ibidem*.

Estas objeciones se endurecen frente a la teología de H. Vogel, que pone la pregunta y la respuesta al servicio de la cristología. Cristo es la respuesta de Dios porque se deja cuestionar totalmente por él en lugar de los hombres.

En cuanto hijo del hombre totalmente hecho pregunta y profundamente puesto en cuestión, él es la pregunta-Cristo... Sólo así podremos comprender el misterio paradójico de que el hombre pase de preguntado a preguntante, de buscado (¡y encontrado!) a buscador.[13]

Quien, como Vogel, considera el preguntar como mysterium creaturae, sólo podrá comprender desde el mysterium creatoris,[14] y habrá de enfocar directamente al punto aquel al que, desde la orilla católica, tiende K. Rahner.[15] Para éste la localización de la ontología de una potentia oboedientialis para la revelación no está sino en la existencia del hombre pregunta. La metafísica cristiana de la pregunta, sea que esté elaborada evangélicamente «desde arriba», o católicamente «desde abajo», es una pura especulación y más que fomentar la teología, la obstaculiza.

De mucha mayor utilidad para la didáctica teológica es la discusión de J. J. Iwand sobre el problema de Dios, precisamente porque para Iwand la categoría pregunta funda una comunidad entre la fe y la incredulidad. En la pregunta se encuentran la fe y la incredulidad:

La pregunta es ya algo más que la simple opinión de que Dios no existe. Es interrogación. Arranca de la convicción de que en esta última y suprema cuestión, en la cuestión de Dios, podría hallarse una respuesta y de que, por tanto, el que pregunta no pregunta sin sentido. Y en esta pregunta va ya incluido aquello que nosotros llamamos verdad, bien supremo, vida, destino eterno de nuestras vidas.[16]

Como Iwand interpreta la fe como comienzo y no como fin del preguntar por Dios, el preguntar deviene una concesión di-

[13] H. Vogel, *Gott in Christo*, 1951, 606.

[14] H. Vogel, *Das Fragen als Grundproblem der menschlichen Existenz*: EvTh 21 (1961) 97 ss.

[15] K. Rahner, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, edit. por J. B. Metz, 1963 (Edición española: *Oyente de la palabra*. Herder, Barcelona 1967).

[16] H. J. Iwand, *Nachgelassene Werke*, I, 113.

dáctica para el ateo. Preguntando, puede éste decir todo lo que tiene en su corazón contra Dios, incluso el lamento y la acusación. Desde un punto de vista dogmático, ningún discípulo de Barth ha llegado tan lejos en la alta estima de la pregunta como Iwand. Para Iwand, la pregunta es

> un antídoto frente a la desesperación. Dios deja de ser un inaccesible, un absoluto. ¡Podemos preguntar! Incluso podemos plantear la cuestión decisiva —pregunta que quizá nos pudo ser sugerida por el malo—: ¿existe Dios? Y esta pregunta no es rechazada.[17]

Para Iwand no existe la distinción entre preguntas necesarias y otras preguntas, no define acontecimientos a los que, por principio, les adviene un carácter de respuesta. Más bien, para él concuerdan pregunta, proceso de búsqueda y un camino de conocimiento teológico.

> Cada proposición puede ser respuesta y pregunta. En cada proposición se encuentran los hombres desde ambos lados, primero aquellos que han encontrado ya y luego los que adquieren un nuevo buscar a partir de este haber encontrado. Cada haber se convierte a su vez en un carecer, cada meta en un nuevo punto de partida, cada pregunta en una fijación de mi miseria, cada tesis en una ayuda frente a la absoluta aporía.[18]

Iwand, al igual que Barth, postula la procedencia de la fe frente al conocimiento interrogativo, pero no llama a esa prioridad respuesta; deja, por tanto, en libertad la dialéctica didáctica.

Exactamente como en Barth, también en R. Bultmann tiene la pregunta un significativo valor teológico, invariable a lo largo de decenios. Puesto que el hombre pregunta, por ejemplo, por la felicidad, la salvación, el sentido de la existencia y la historia, está también capacitado para saber quién es Dios. Bultmann descubre en la pregunta el decisivo punto de sutura entre la teología cristiana y la teología natural, y también entre el creer y el comprender, que en él a la postre confluyen exactamente como la pregunta por Dios y la pregunta del hombre por sí mismo. Como Barth, puede también decir Bultmann que el hombre tiene preguntas porque él mismo es una pregunta. Bultmann, sin embargo, valora este fenómeno diferentemente a Barth. Para éste la pregunta no comporta un auténtico peso, ya que vive de la respuesta que se le contrapone, respuesta que ya existía antes que ella. «La revelación, argumenta Bultmann, sólo puede cuestionar lo que ya está en cuestión».[19] La cuestión que inquieta a los hombres a lo largo de sus vidas deviene ciertamente un punto de enlace para la palabra de Dios, pero no hasta el extremo de reconocer aquí alguna respuesta natural. Sólo el reflejo de la fe descubre la dignidad de la pregunta, que en sí misma es ciega, cerrada y, en el mejor de los casos, «prefiducial» si se toma a sí misma con seriedad.

[17] H. J. Iwand, *o. c.*, 115.
[18] H. J. Iwand, *o. c.*, 251.

> La pregunta no es la respuesta, aunque la existencia infiel está siempre sometida a la tentación de interpretarla como respuesta. Sólo la fe puede decir: la pregunta es la respuesta, y diciéndolo, impulsa una «teología natural».[20]

En la concepción de Bultmann, el mérito de la filosofía de la existencia consiste en comprehender de una manera particularmente precisa la cuestionabilidad del hombre. Actualizar esta cuestionabilidad natural queda en el sentido de la revelación bíblica y exige un método teológico. La hermenéutica propuesta por Bultmann, incluso la desmitologización, no es otra cosa que el recto modo de plantear preguntas [21] frente a los textos bíblicos. Penetrado del viejo principio interpretativo de que el texto sólo habla cuando se le interroga, se esfuerza Bultmann por plantear las preguntas correctas a los escritos del Nuevo Testamento. Y las descubre en todas las preguntas por las posibilidades de autocomprensión. La hermenéutica de Bultmann culmina didácticamente en la proposición:

> Importa que en la interrogación del texto se sienta uno mismo cuestionado por el texto, importa oír sus exigencias.[22]

La aportación de Bultmann a una didáctica teológica no es poca, en cuanto que estimula teológicamente al preguntar, de-

[19] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, 1954², 297.
[20] R. Bultmann, *o. c.*, 304.
[21] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, 1965, 165 s.
[22] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, 1952, 228.

fiende su patencia y acentúa su fuerza literaria de interpretación. Como didácticamente inhibidoras actúan la ceguera de Bultmann frente a la ligazón inseparable de la pregunta individual y del sistema social de referencia, su desinterés por la sociología y la psicología, y la tendencia filosófico-existencial a transformar la metafísica ontológica en una antropológica. Con la definición metafísica de una cuestionabilidad abstracta del hombre, el didáctico no puede comenzar nada, en tanto queden invisibles e inexplicadas las preguntas psicológicamente motivadas y ligadas política y socialmente.

Si Iwand llevó a un buen fin didáctico el trato especulativo de Barth con la pregunta, E. Fuchs había de conducir hasta el absurdo el teologúmenon bultmanniano de la cuestionabilidad. Fuchs, como Bultmann, cuenta a la pregunta entre las estructuras inmutables del hombre.

> Con la orientación a la cuestionabilidad de la existencia se le señaló un nuevo camino a la hermenéutica. En el futuro se impone saber menos de lo que antes se quería saber. Preguntar más significa saber menos.[23]

Junto con Bultmann, define Fuchs la teología como «antropología que pregunta por nuevas posibilidades respecto a nuestra autocomprensión».[24] ¿A qué refiere Fuchs la cuestionabilidad? Ni la voluntad de Dios, ni las afirmaciones neotestamentarias al respecto, ni tampoco la fe cristiana son cuestionables. Cuestionable es la existencia del hombre que encuentra a Dios, a la escritura y a la fe.

> La incuestionabilidad de la palabra de Dios, de la comunicación de Dios no puede ser amenazada y deformada por las fatales cuestionabilidades de la existencia.[25]

Al que no tiene preguntas le cierra Dios su acción. Es así como aparece la predicación como pregunta y la fe como respuesta. En Jesús como en la predicación Dios nos dirige sus

[23] E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze*, I, 1965, 68.
[24] E. Fuchs, *o. c.*, 220.
[25] E. Fuchs, *o. c.*, 136.

preguntas.[26] Tal como lo ha puesto de relieve con toda justeza J. Fangmeier, lo peculir de Fuchs [27] consiste en la prolongación de la interpretación existencial desde la cuestionabilidad hasta lo **lingüístico.**

> No el comprender, sino la libertad para la palabra, que antecede objetivamente incluso a toda predicación, es aquel existencial del cual se ha servido en lo sucesivo la interpretación existencial.[28]

¿Qué aporta la libertad para la palabra? Con el vocablo «acontecimiento lingüístico», que no cabe aclarar ni lingüística ni semánticamente, postula Fuchs un «lenguaje de la fe» que, frente a la nada, hace acontecer el ser. Pues, para Fuchs, el lenguaje ordinario es también responsable de la desgracia de la justicia de las obras,[29] puesto que se presta a ser objetivado en imágenes para abusar de los hechos; sus palabras son señales que la cibernética —horribile dictu— organiza matemáticamente. El «médium de la doctrina sagrada»,[30] el lenguaje de la fe, está ampliamente distanciado de las señales cibernéticas, de las imágenes y de los hechos. El auténtico espacio lingüístico es la quietud silenciosa. Es aquí donde el acontecimiento lingüístico existe.

> El mundo que Dios quiere y que se nos testimonia como espacio lingüístico de nuestra comunidad es el mundo de la palabra —una palabra que el amor ya ha pronunciado en su propio silencio—. Siempre que el lenguaje nos impone silencio es que el amor ya ha pronunciado su palabra. El silencio del lenguaje es la palabra del amor. Este misterio lo llamo yo acontecimiento lingüístico.[31]

Con proposiciones tan crudas, no comprobables por método alguno, se despide Fuchs de la discusión hermenéutica. Ni la filosofía del lenguaje, ni la lingüística, ni la semántica, ni cualquier otra teoría del lenguaje pueden prestar un sentido a la afirmación de que el crucificado ha «resucitado a la palabra del amor».[32]

[26] E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze*, II, 1965², 165 s.
[27] J. Fangmeier, *Ernst Fuchs*. Versuch einer Orientierung: ThSt 80 (1964) 32; cf. E. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, en *Parrhesia*, 1966, 82 ss.
[28] E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze*, II, 286.
[29] E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, 1968, 179.
[30] E. Fuchs, *o. c.*, 26.
[31] E. Fuchs, *o. c.*, 244.
[32] E. Fuchs, *o. c.*, 200.

Con idénticas razones cabría afirmar que la resurrección se ha efectuado en la comodidad. Estas proposiciones son del tipo del modelo presentado por R. Carnap: «el triángulo es virtuoso». La corrección gramatical no puede engañar acerca de su vaciedad de sentido. A. N. Wilder [33] ha levantado con buenos fundamentos el reproche a la hermenéutica de Fuchs de haber destilado todas las palabras semánticamente significativas y de quedarse en un vacío cultural. La didáctica teológica ya no puede empezar nada con semejante hermenéutica, enrarecida de problematicidad en su lenguaje, pues presumiblemente ningún representante de una disciplina no teológica estaría dispuesto a adentrarse en una discusión de sentencias puramente lírico-mentales. La prueba de que un «lenguaje de la fe», postulado por la mera especulación y fundamentado en la sola meditación, termina en glosolalía, ha sido convincentemente aportado por la «hermenéutica de Marburgo». Sus víctimas empíricas son visibles en los púlpitos y en las cátedras.

Volvamos a la teología de la pregunta. Ningún teólogo actual ha incorporado tan constitutivamente la pregunta a su método dogmático como Tillich. Para él, el preguntar no es un concepto, sino una categoría fundamental. Ya en su artículo *Philosophie und Religion,* en la segunda edición del RGG,[34] contrapone P. Tillich la filosofía en cuanto actitud del preguntar radical, a la religión en cuanto estar aprehendido por lo incondicionado. «Filosofía y religión se comportan, por tanto, como no-tener y tener, como preguntar y estar-en-la-respuesta». La antítesis parece irreconciliable, puesto que en posesión de la respuesta de la verdad la religión no necesita preguntar, y, a la inversa, la filosofía se siente obstaculizada por la religión en el preguntar. Aunque ambas actitudes espirituales son estructuralmente diferentes, las une la meta común: lo radical de lo incondicionado. Además, se llega a positivas tensiones entre los extremos. A causa de la pureza del ser-cogido también la religión está referida al preguntar. Al impacto de la pregunta en la religión, a su momento filosófico, le llama Tillich teología. El espíritu del preguntar la hace pariente

[33] A. N. Wilder, *Das Wort als Anrede und das Wort als Bedeutung,* en J. M. Robinson / J. B. Cobb, *Die neue Hermeneutik,* 1965, 253 ss.

[34] RGG² IV, 1.227 ss.

de la filosofía, el espírito profético de la religión. En el sentido de esta dialéctica, el preguntar, es decir, la filosofía, es inherente a todo hombre.

> La inquieta pregunta del niño: ¿por qué es esto así, por qué no es esto así?, y la grandiosa descripción de Kant en su crítica de la prueba cosmológica de Dios, cuando Dios mismo se pregunta: «¿por qué existo yo?», no son esencialmente sino una misma cosa. Por naturaleza, el hombre es un filósofo, pues ineludiblemente se plantea la pregunta por el sentido de la existencia. Hace esto en el mito y en la epopeya, en el drama y en la poesía, en la construcción y en el léxico del lenguaje.[35]

El hombre se ve constreñido a preguntar, porque antropológicamente es una mezcla de ser y de no-ser, de tener y de no-tener.

Sobre esta base ha desarrollado Tillich su método de correlación, un sistema que representa el acto de pensamiento teológico como una elipsis con dos focos. El primer foco representa al mensaje bíblico como respuesta; el otro, la situación histórica como pregunta. Este sistema

> busca relacionar las preguntas contenidas en la situación con las respuestas contenidas en el mensaje bíblico. No deduce las respuestas de las preguntas, pero tampoco hay respuestas que no tengan nada que ver con la pregunta. Pone en correlación preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y autorrevelación divina.[36]

El método de correlación posibilita a la teología el preguntar y no sólo mediante el rodeo por la filosofía. Ambas, teología y filosofía, son originales en la potencia de pregunta; y, en efecto, si pregunta la filosofía por la estructura del ser en sí, la teología pregunta por el sentido del ser para nosotros. El presupuesto de su preguntar es, por tanto, existencial. El teólogo trabaja, según Tillich, en una tarea bipolar. Por una parte, sirve al hombre, a quien la amenaza del no-ser y del no-tener constriñen a preguntar. Por otra, se esfuerza en interpretar los símbolos del mensaje cristiano como respuesta a este preciso preguntar.

[35] P. Tillich, *Gesammelte Werke,* V, 1964, 142.

[36] P. Tillich, *Systematische Theologie,* I, 1956, 15.

> Dicho de manera simbólica: Dios contesta a las preguntas del hombre y, bajo la impresión de las respuestas de Dios, el hombre hace sus preguntas. La teología formula las preguntas que están encerradas en la existencia humana, y la teología formula las respuestas existentes en la divina automanifestación en la dirección de las preguntas de la humana existencia. Esto constituye un círculo que impulsa al hombre a un punto donde pregunta y respuesta ya no están separadas entre sí. Este punto, sin embargo, se halla ya fuera del tiempo.[37]

El método de la correlación polemiza contra otros dos métodos teológicos inadecuados. El sobre-naturalismo arroja sobre el hombre proposiciones bíblicas como respuestas a preguntas que éste en modo alguno ha planteado. Desprecia, por tanto, la estructura didáctica de la comunicación de la palabra. El naturalismo teológico, por el contrario, se muestra deficiente en que deriva las respuestas de la existencia humana, es decir, de la propia pregunta. Aquí el hombre se contesta a sí mismo.

A diferencia del barthiano círculo de verdad de la palabra de Dios, que se realiza autogenerándose, la correlación tiene validez como método que debe poner realmente en manos del teólogo la respuesta bíblica y la pregunta humana, el mensaje y la situación. Sin correlación, la pregunta camina hacia el vacío y la respuesta permanece incomprensible. Tillich ha puesto formalmente de relieve la importancia de su conocimiento para la educación religiosa.[38] Desde un punto de vista didáctico, consiste en que la comprensión científica del proceso de la catequesis cristiana sólo se logra cuando respeta la estructura de la fe, tal como lo señala el método de la correlación.

En su orientación a la realidad de la fe cristiana, nuestra didáctica teológica ha de cerciorarse del contacto con la teología sistemática. Y esto sólo lo logrará, por supuesto, en una mirada crítica a las dimensiones didácticas de los conceptos claves dogmáticos. El que la microestructura didáctica pregunta represente un elemento constitutivo en la relación teológica del conocimiento es de un valor incalculable. Confiere a la pregunta —a todas las preguntas— el derecho a estar en la teología como en

[37] P. Tillich, *o. c.*, 75.
[38] P. Tillich, *Systematische Theologie*, II, 1958³, 20.

su casa, moviliza las actividades eclesiásticas de pregunta y califica como ilegítimo todo intento de estrangular el preguntar con un argumento teológico. Tillich guarda una mirada abierta para el hecho de la transformación sociocultural de las preguntas.

> ¿Cuál es la pregunta del hombre moderno? No es la pregunta del hombre antiguo, ni la de la época cristiana de la tardía antigüedad —la pregunta por la salvación—. No es tampoco la pregunta del hombre griego-ruso, la pregunta por la vida que supera a la muerte. Ni es la pregunta del medievo por la naturaleza superior en la que esta naturaleza es asumida, superada y perfeccionada. Tampoco es la pregunta por el Dios misericordioso que el protestantismo planteó, sino que es la pregunta por el sentido.[39]

La discusión entre teología y filosofía que Tillich lleva inmanente en su sistemática ha sido explicitada exigentemente por representantes de estas disciplinas en la disputa entre H. Gollwitzer y W. Weischedel.[40] Es interesante comprobar que esta disputa tiene realmente su punto álgido en la cuestión de la pregunta. Mientras que Weischedel define a la filosofía como experiencia de la cuestionabilidad total, declarando a la fe cristiana incompatible con el pensamiento filosófico a causa de su preguntar radical, Gollwitzer descubre la experiencia cristiana de la cuestionabilidad en la tribulación («¡de Job a Auschwitz!»), donde el preguntar cristiano se diferencia del preguntar filosófico sólo por ser un «preguntar consolado». La cuestión de si teólogos y filósofos se reconcilian en la disputa sobre la pregunta vamos a dejarla abierta de propósito. En todo caso, ni a unos ni a otros les es hoy lícito pasar por alto el estigma del presente, la cuestionabilidad del hombre y de la humanidad. Labor de ambos habría de ser evidenciar la abstracción de la cuestionabilidad en los concretos problemas de la vida.

Nuestro capítulo no puede concluir sin considerar los intentos sistemáticos que interpretan escatológicamente la cuestionabilidad del hombre. Tanto para Pannenberg como para Moltmann la potencia de pregunta en el hombre apunta al futuro.

[39] P. Tillich, *Gesammelte Werke*, V, 22.
[40] H. Gollwitzer / W. Weischedel, *Denken und Glauben*. Ein Streitgespräch, sin año. Objetivamente menos fecundo, E. Reisner, *Philosophie als Frage*, en *Theologia viatorum*, III, edit. por H. Vogel, 1951, 31 ss.

Con esta constatación tiene en cuenta finalmente la teología un hecho antropológico. El origen diferenciador de ambas concepciones queda en el modo en que se unen, teológicamente, la naturaleza humana de la pregunta con el futuro. Pannenberg acentúa aquí la historia, de la que espera la respuesta.

> La definitiva respuesta a la cuestión de la existencia humana es, por tanto, Dios mismo en el futuro de su dominio, que será la definitiva revelación de su divinidad en cuanto que pondrá a la historia del mundo a la luz del fin, con lo que decidirá y descubrirá definitivamente la significación, la esencia de cada uno de sus rasgos singulares y de cada figura singular y de su dirección. De este modo, el Dios que viene se mostrará como el señor de todas las cosas.[41]

Digan lo que quieran los teólogos dogmáticos sobre este concepto de revelación, desde un punto de vista didáctico se impone decir que Pannenberg reconoce y acepta el carácter proléptico de la pregunta. Esta ha de inhabitar el lenguaje cristiano para documentar su provisionalidad y su inadecuación. La pregunta señala que desde Dios el futuro debe ser expresado significativamente en una realidad que aún no es el «eschaton». Puesto que todas las afirmaciones cristianas sólo tienen un sentido transferido, es decir, que «están necesitadas del cumplimiento y corrección desde el futuro escatológico»,[42] poseen en la pregunta su dimensión decisiva.

Allí donde Pannenberg habla de historia, la escatología de Moltmann habla de promesa. La estructura de pregunta de la existencia humana es interpretada por Moltmann como la cuestionabilidad escatológica del ser del hombre y del mundo, que caerían en la nada si no fueran mantenidos y abiertos por la palabra bíblica de la promesa.

> El acontecer de la promesa que revela a Dios, sólo puede ser articulado en y a la cuestionabilidad de la realidad del mundo en conjunto y del ser del hombre mismo, pero no se fusiona ni es idéntico con esto. Asume a ambas realidades en el proceso de su propia

[41] W. Pannenberg, *o. c.*, 385.

[42] W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964, 413 (Edic. española: *Fundamentos de cristología*. Sígueme, Salamanca 1974).

> pregunta en el que se representa el saber de la verdad en forma de pregunta abierta al cumplimiento de la promesa.[43]

¿Qué produce la teología de la esperanza, que vive de la promesa? La interpretación escatológica moltmanniana de la pregunta desde la palabra de la promesa boicotea la lingüística de la unificación tan querida por la ortodoxia. La teología de la esperanza mete la cuña del futuro entre realidad y posibilidad, historia cerrada y abierta, entre signo lingüístico y realidad del lenguaje. En este espacio intermedio, y sólo en él, adquiere la pregunta derecho a existir. Como forma específicamente didáctica de la vivencia del futuro, expira cuando el principio de identidad y de totalidad cierran las lagunas. Moltmann da un sentido vital a la pregunta como dimensión de la fe, por cuanto la promesa justamente no es identificable en proposiciones y fórmulas, sino que contiene momentos de lo nuevo y momentos de sorpresa. Es aquí donde se tocan la teología de la esperanza y la teología de la información. Puesto que la promesa varía,[44] es posible y necesario preguntar por ella. La pregunta no constituye condición antropológiconatural de la fe, sino consecuencia suya escatológica.

> Precisamente el creyente se convierte él mismo en enigma, en pregunta abierta, en «homo absconditus». Cor inquietum, conciencia y abierta cuestionabilidad de la vida no son tanto presupuestos cuanto, más bien, consecuencias de la fe cristiana.[45]

También hace añicos Moltmann, desde la sociología, la desconsolada hermenéutica de las autocomprensiones, caída en una metafísica antropológica. En su concepto de una «hermenéutica de la misión cristiana»,[46] y recientemente en el de la «hermenéutica política del evangelio»,[47] se afinca el descubrimiento de una sociología de la pregunta. En la vocación de la cristiandad res-

[43] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 76 (Edic. esp.: *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca 1969).

[44] «Sin perder su carácter de certeza, esperanza y movimiento» (J. Moltmann, *o. c.*, 93).

[45] J. Moltmann, *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage*, en *Parrhesia*. K. Barth zum 80. Geburtstag, 1966, 170.

[46] J. Moltmann, *o. c.*, 250 ss.

[47] J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte*. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums: EvKomm 1968, n. 1.

pecto a la sociedad no se puede entender ésta con relaciones acabadas y viejas respuestas, sino que tiene que reconocer la «bienhechora cuestionabilidad de la vida» «sólo como una nueva figura de la nada y de la muerte».[48] Las preguntas dejan en suspenso; la mera cuestionabilidad no cambia absolutamente nada.

La contribución de la teología sistemática actual al problema de la pregunta, aunque a veces aparezca controvertida y extravagante, ofrece justificación y estímulo a la didáctica teológica. La interpretación de la fe cristiana como actitud de pregunta encuentra un amplio apuntalamiento, no así la teología de las evidencias indubitables. Resumiendo, cabría decir que la genial fórmula de Anselmo «fides quaerens intellectum» es insuperablemente válida y exige urgentemente una evaluación didáctica. El preguntar no es precisamente algo que pueda caer en suerte a la fe, o que le pueda faltar, sino que es el miocardio de su organismo.

Ciertamente, también la didáctica teológica habría de solicitar un careo con la teología sistemática para prevenirla de serios errores en la cuestión de la pregunta. Se echa de menos una palanca en la naturaleza y en la cultura humanas de la pregunta en orden a una metafísica de la pregunta. La capacidad de hacer preguntas y de abrir el mundo preguntando no caracteriza en modo alguno al hombre como naturaliter christianus. La teología debería cuidarse de generalizar semánticamente determinados modos de comportamiento del hombre que le resultan agradables. El hombre no es especialmente utilizable desde un punto de vista teológico por el simple hecho de que pregunte. Más bien se trata aquí de aclarar teológicamente qué funciones tiene o podría tener la producción interrogativa lingüística en el acontecer efectivo de la fe cristiana, y esto tanto en el individuo como en los grupos.

Además, la didáctica teológica tiene motivos para prevenir formalmente frente al intento de estatuir una clasificación dogmática de preguntas, es decir, de proclamar a tales preguntas «preguntas necesarias» y a tales otras «preguntas cualesquiera». Preguntas necesarias no son aquellas que por sí mismas se plan-

[48] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 305.

tean la iglesia y la teología bona fide, sino las que les son planteadas desde fuera. Pero las preguntas más importantes son aquellas que, por pereza, estupidez o malicia no se plantean y a cuya ausencia se debe que el inmovilismo triunfe hoy, que la muerte devore a la vida y que el mundo se desintegre. Dice C. Améry:

> Más importantes que las preguntas que conscientemente pone el mundo a la iglesia, parecen ser las preguntas no formuladas en absoluto, sino que, por así decirlo, la misma iglesia debe reconocer y formular desde el actual estado del mundo.[49]

Esto es lo que significa «fides quaerens intellectum»: no una teología que se asegura eclesiásticamente con engoladas argumentaciones, sino una conciencia del mundo, bíblicamente motivada y orientada, una conciencia que no abandona la realidad a cualesquiera poderes, sino que, más bien, la asume en la aprehensión de una razón que se consolida en preguntas a las promesas de Dios. Una fe de este tipo, caracterizada por la pregunta, no podría, ciertamente, negar su carácter aporético. La aporía como ignorancia y carencia productiva es la fuente del preguntar. Allí donde la tradición teológica y eclesiástica mantienen enérgicamente respuestas listas, una teología aporética debería pronunciar un sobrio «ignoramus», dicho sin resignación alguna. La teología tendría en común con la filosofía este destino para la aporía, para la cuestionabilidad y la problematicidad de sus empresas.[50] Lo teológico en esta cuestión no sería la procedencia aporética, sino la explicable confianza en llegar a lograr una meta, un buen fin, aunque sea después de mil detenciones dolorosas. Las expresiones asertivas postuladas continuamente por la teología, las certezas de fe, quedarían en tal caso no en respuestas, literalmente o de otro modo poseídas, sino en el preguntar que nada posee, pero que desesperada y consoladoramente al mismo tiempo espera algo cierto.

[49] C. Amery, *Fragen an Welt und Kirche*, 12 Essays, 1967, 9.

[50] H. R. Schlette, *Aporetik-Kriteriologie-philosophische Ideologiekritik*, en *Die Zukunft der Philosophie*, edit. por H. R. Schlette, 1968, 184 ss.

12 La pregunta en los textos bíblicos

No fue la brevedad de los días de su vida lo que impidió que Moisés llegase a la tierra prometida, sino el hecho de que su vida fuese una vida humana. El final del Pentateuco tiene una cierta semejanza con la última escena de la *Éducation sentimentale*.

(F. Kafka, *Tagebücher*)

Un proyecto rigurosamente exigente de una didáctica bíblica ha de parecer un tanto pretencioso mientras no se disponga en absoluto de elementales presupuestos de trabajo, por ejemplo de la determinación de la microestructura pregunta en los textos bíblicos. Una determinación semejante aquí sólo es posible indicarla paradigmáticamente, pero no elaborarla con el debido detenimiento. Lo que nos lleva a la biblia es el problema microestructural de la pregunta. Esta tarea nos interesa, didáctica, no gramaticalmente. Por supuesto, la tradición literaria de ambos testamentos contiene un ingente número de preguntas. ¿Será posible constatar para éstas un sentido teológico en alguna parte? ¿Cumplen un fin didáctico? ¿Existen en la biblia determinadas formas de lenguaje y escritos particularmente próximos a la pregunta? ¿O quizás particularmente alejados? ¿Cabe corroborar bíblicamente la moderna dicotomía de una predicación ke-

rygmática y de una enseñanza no kerygmática? ¿Es la comprensión de la fe bíblica intensivamente interrogativa o más bien responsiva? Aspectos son éstos que determinarán nuestro trabajo sobre los textos. Por lo que respecta a su exégesis, no pretendemos originalidad alguna, sino que la dejaremos en manos de los especialistas. La didáctica teológica no puede permitirse el lujo de manejar hallazgos exegéticos a la buena de Dios. Lo que exegéticamente no es verificable, tampoco puede ser didácticamente correcto. Como excursus intercalaremos un apartado sobre «la pregunta en el judaísmo», llamando la atención sobre esta gran extensión blanca en los mapas de la didáctica teológica.

1. *La pregunta en el Antiguo Testamento*

La primigenia significación del verbo hebreo שאל (preguntar, pedir) aparece en la pregunta informativa por el estado de salud, al saludar a alguien (cf. Gen 43, 7).

> La pregunta informativa hunde sus raíces en la comunidad en que se realiza. Al participar en este todo le es inherente necesariamente el «tomar-parte» que se explicita en la pregunta informativa. Esta pregunta es esencialmente distinta de una simple información. Ella pide algo que concierne al que pregunta, esto es, tomar parte en la existencia de aquel a quien o por quien pregunta. Es, pues, siempre un rogar, un pedir, un solicitar.[1]

C. Westermann, que ha investigado los conceptos referentes al preguntar y al buscar en el Antiguo Testamento, y cuya exposición seguimos nosotros, diferencia tres actos de consulta a Dios. Son ellos los que, en distintas épocas, funcionalizan el preguntar de maneras teológicamente muy diferentes.

En los primeros tiempos de Israel, en la época anterior a los reyes, la consulta a Dios se hacía por las suertes. La acción técnica y la palabra instructiva marchan aquí a la par. Este acto

[1] C. Westermann, *Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT:* KuD 6 (1960) 2 ss.

sacro, realizado como pregunta de decisión, pertenece a la guerra santa (Ju 1, 1), o al juicio ritual de Dios (ordalías: Jos 1, 14 ss). El más numeroso grupo de citas de los verbos técnicos de pregunta se encuentra en la historia de la reprobación de Saúl y la paralela ascensión de David (1 Sam 10-30). El tema de la respuesta de Yavé, concedida a David y negada a Saúl, está utilizado aquí por el narrador con gran habilidad.

Desde David, la institución de la consulta a Dios se transforma. En lugar de la técnica de las suertes aparece ahora la consulta de Dios por medio de personas, es decir, por videntes y profetas. Para el preguntar esto significa una notable humanización, cuya relevancia teológica valora Westermann en la manera siguiente:

> Aquí por vez primera la palabra solicitada de Dios acontece a través de la palabra de los hombres. Aquí empieza la posibilidad poderosa y, al mismo tiempo, la problemática de la recíproca interioridad de palabra de Dios y palabra del hombre. No es casual que este tipo de consulta a Dios aparezca ostensiblemente en el contexto de una general introducción de lo humano en la relación con Dios, bajo el signo de un cierto humanismo. El hombre recibe una nueva significación como posible mediador de la palabra de Dios. La función del sacerdote que echa las suertes tiene fundamentalmente otra significación que la del hombre de Dios que ha de expresar en lenguaje articulado, en que formula la pregunta, la respuesta de Dios. A esto se añade que la consulta de las suertes es un acto del grupo a través de sus representantes, mientras que la consulta mediante el profeta es originalmente un acto privado, o familiar incluso, que sólo secundariamente accede al terreno de lo político.[2]

El Israel preexílico ha institucionalizado la consulta a Dios, desarrollando una cultura sacra de la pregunta regulada conforme a unas normas determinadas. En cuestiones éticas y sacras el sacerdote da la consigna (תורה , cf. Ag 2, 11 ss); en cuestiones personales (2 Re 8, 8) y políticas (1 Re 22, 5 ss) se acude a los profetas y se recibe el oráculo de Yavé (דבר). Como testimonia Am 5, 4, ambas instituciones de pregunta —el lugar de culto por un lado, y el profeta por otro— pueden entrar en conflicto. La miseria de Israel es grande y la ira de Yavé se hace sentir pesadamente cuando sacerdotes y profetas desatienden su

[2] C. Westermann, o. c., 29.

obligación ante las preguntas (Jer 2, 8) y se dejan corromper por cohecho (Miq 3, 1), con lo que el pueblo acude a consultar a los ídolos (Os 4, 12). Ambos actos de consulta a Dios, tanto la consulta técnica de las suertes como la consulta profética, fracasan por culpa de Israel. Ocurre, pues, que la directa consulta a Yavé en el Antiguo Testamento tiene una limitada validez temporal claramente reconocida por la tradición.

> Para este tiempo, la pregunta dirigida a Dios es una parte esencial de la relación con él. Se presupone aquí que Dios está dentro del ámbito del preguntar humano. El preguntar, esa expresión del ser humano llega hasta Dios. Es claro que la general comunicación con Dios, la general relación a Dios debe estar determinada por el hecho de que es posible preguntar a Dios en aporías totalmente determinadas. Debe, pues, cambiar algo esencial en la general comunicación con Dios cuando ya no es posible esta consulta. Esta transformación se produjo cuando desaparecieron las instituciones mediante las cuales se realizaba la consulta a Dios.[3]

El verbo que primigeniamente expresa la directa consulta de Dios, דרש, transmuta su sentido, tal como lo muestra Dt 4, 29. El siguiente acto en el problema de la pregunta en Israel presupone la disolución de las instituciones clásicas de pregunta. El preguntar directo a Dios se reorienta al culto divino y al santuario (1 Cro 22, 19), las instrucciones y los oráculos lo serán a la sagrada escritura (Sal 119, 2). En lo sucesivo, la relación a Dios ya sólo se practicará indirectamente. En lugar de la pregunta a Dios aparece la pregunta por la voluntad de Dios, tal como la formula y conserva la tradición. Podría pensarse que este drama de la consulta de Israel a Dios es como una decadencia continuada. Y de hecho, no raras veces la teología ha enjuiciado negativamente el camino que va desde el profeta hasta el escriba de la ley. ¿Procede esto también respecto a la pregunta didácticamente considerada? Para la teoría de la comunicación, la evolución a partir de la técnica de las suertes, pasando por la instrucción y la palabra profética hasta el salmista (40, 8) que toma el rollo de la ley en sus manos cuando quiere consultar la voluntad de Yavé, es un desarrollo que implica, antes que nada, una transformación de los medios. Para la didáctica teológica esto significa una creciente humanización y una subjetivación de la función interrogativa del lenguaje. En la piedad de la Torá, tal como la encontramos en los salmos 1 y 19, 8 ss, el vigor lingüístico de la pregunta se destaca, como nunca antes en Israel, en la singularidad de su representante y en el derecho del individuo, todo ello, por supuesto, sin devaluación de la sociedad (Sal 40, 10-11). No fue el subjetivismo biblicista el primer causante del deterioro del preguntar; la amenaza subyacía en todos los otros grados de la cultura bíblica de la pregunta. En el aspecto didáctico, no obstante, no procede calumniar en manera alguna como «descomposición» a la transformación de las instituciones israelitas de pregunta, que, como luego veremos, se prosiguen con gran impulso en la cultura de pregunta del rabinismo.

[3] C. Westermann, *Ibidem.*

Después de esta panorámica en torno al problema, realizada con ayuda de C. Westermann, vamos a adentrarnos ya con mayor detalle en algunos textos seleccionados de la microestructura didáctica. En este debate aportaremos ejemplos tanto de la tradición histórica de Israel, como de su tradición profética.

En la introducción a su comentario del Génesis ha descrito H. Gunkel la función didáctica de las sagas etiológicas, interpretándolas como inicios venerables de la ciencia humana. Cada saga contesta a una pregunta o porqué del pueblo antiguo.

> Se pregunta por los fundamentos de las relaciones entre los pueblos; ¿por qué es Canaán esclavo de sus hermanos?; ¿por qué tiene Jafet una región tan amplia? (9, 24); ¿por qué se asientan los hijos de Lot en el este inculto?; ¿cómo ocurre que Rubén haya perdido su primogenitura? (49, 3); ¿por qué Caín ha de andar vagando de aquí para allá, inestable y huidizo? Particularmente frecuente es, sin embargo, la pregunta: ¿por qué Israel tiene este magnífico país de Canaán? [4]

Las sagas tienen un claro objetivo didáctico. Sólo quien descubre la punta de las preguntas que las subyacen, «quien las entiende a la luz de la comprensión originaria, puede reconocer su brillante colorido».[5] Bajo el magisterio de Gunkel, se aprende a buscar y descubrir la pregunta en el texto veterotestamentario,

[4] H. Gunkel, *Genesis,* 1964 6, XXI.

[5] H. Gunkel, *o. c.,* XLIX.

incluso allí donde no aparece léxicamente. Véase, por ejemplo, qué eficaz es la aclaración didáctica, cuando se lee el preludio yavista de la historia de la salvación (Gen 12, 1-3), «la etiología de todas las etiologías de Israel»,[6] como respuesta a la pregunta y porqué constitutivos: ¿por qué Israel no es como los demás pueblos?

En la tradición histórica del Antiguo Testamento se encuentran a menudo, en lugares decisivos, masivas preguntas a Dios que electrizan teológicamente el acontecimiento narrado. Así, cuando amenaza malograrse la conquista del país cananeo, Josué pregunta a su Dios: «Ah, Señor, Yavé, ¿por qué has hecho atravesar el Jordán a este pueblo, para entregarnos en manos de los amorreos y que nos aniquilen?» (Jos 7, 7). Cuando Moisés no se atreve a oponerse al faraón, pregunta: «Señor, ¿por qué maltratas así a este pueblo? ¿Por qué me has enviado?» (Ex 5, 22). Pero el caudillo de Israel también ha de sufrir que el pueblo le pregunte: «¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traido a morir en el desierto?» (Ex 14, 11). Gedeón exclama ante la amenaza política exterior: «Si Yavé está con nosotros, ¿por qué nos ocurre todo esto? ¿Dónde están todos esos prodigios que cuentan nuestros padres?» (Jue 6, 13). No es difícil encontrar parecidos pasajes a lo largo de la literatura histórica de Israel. Ellos justifican la suposición de que aquí se trata de un lenguaje religioso formalístico. Detrás de estas preguntas no se esconde originalidad alguna estilística de un autor, sino formularios litúrgicos de la cultura de la pregunta en Israel.

La pregunta «porqué» es un elemento constitutivo en los salmos israelitas de lamentación. «La lamentación está horadada y circundada por preguntas. ¿Por qué? ¿Hasta cuándo? —este es el tenor de las preguntas a Yavé, que, a veces, lindan las fronteras de la acusación».[7] En la lamentación, Israel descarga la compacta agresividad inherente al preguntar en el Dios de la alianza. Los matices son varios:

> ¿Por qué ocultas tu rostro? (Sal 44, 25).
> ¿Por qué duermes? (Sal 44, 24).

[6] G. von Rad, *Gesammelte Studien zum AT*, 1958, 73.

[7] H Kraus, *Psalmen*, I, BK XV, 1; XLVI.

> ¿Por qué eres como un extraño? (Jer 14, 8).
> ¿Por qué callas? (Hab 1, 13b).

Para C. Westermann, que ha investigado la estructura y la historia del lamento en el Antiguo Testamento

> la pregunta «porqué» es como el andar a tientas de uno que ya no sabe guiarse en la oscuridad. Tiene el sentido de poder orientarse. Se presupone que el golpe sufrido está fundamentado en el apartamiento de Dios.
>
> ¿Hasta cuándo estarás irritado? (Sal 79, 5; 80, 5; 85, 6; 89, 47; Jer 3, 5).
>
> ¿Hasta cuándo no escucharás, no vendrás en ayuda? (Hab 1, 2).
> ¿Hasta cuándo te ocultarás? (Sal 89, 47).
>
> La pregunta ¿hasta cuándo? presupone ya una duración de la desgracia; no se duele por un golpe acabado de recibir, sino por una opresión que se prolonga.[8]

En Israel la pregunta no falta en ninguna lamentación.[9] Westermann pone el origen del lamento en la figura «siendo así, ¿para qué vivir?» (cf. Gen 25, 22; 27, 46; Jer 20, 18) como lamento de un individuo.

> En esta lamentación primigenia subyace exactamente aquello que nosotros con moldes occidentales llamamos la pregunta por el sentido de la existencia. Sólo que en este caso no es una pregunta teorética, una pregunta formulada a una distancia prudencial, sino que es la pregunta de una existencia alcanzada por el golpe. Esto es precisamente la lamentación primigenia. Es la simple pregunta del porqué, que viene del dolor del afectado.[10]

En una sobrevaloración romántica del individuo suele el hombre moderno considerar antitéticos el formulario estilizado y la expresión del genio original, tempestuoso e impulsivo. Este juicio es válido al menos después del «Sturm und Drang». El hombre veterotestamentario, en cambio, por el hecho de expresar sus preguntas dentro de un formulario de la lamentación no se siente

[8] C. Westermann, *Forschung am AT*. Gesammelte Studien, 1964, 276.

[9] También en el poema de lamentaciones acadio existen las preguntas, cf. H. J. Kraus, *o. c.*, Lf.

[10] C. Westermann, *o. c.*, 291.

alienado sino confirmado; no uniformizado, sino motivado. La retícula de costumbres del formulario es la que posibilita al individuo el esfuerzo hermenéutico del preguntar.

En tiempos posteriores, la pregunta «porqué» de lamentación deviene un ruego negativo. Ya no se dirá: «¿Por qué ocultas tu rostro?», sino «¡No me ocultes tu rostro!» (Sal 27, 9). A lo largo de un buen trecho discurren emparejadas en la poesía de los salmos la pregunta acusatoria y el ruego negativo (por ejemplo, Sal 22), para, al final, desaparecer la pregunta. El corrimiento es importante, teológicamente hablando.

> El tránsito del «preguntar» al «rogar» es manifiesto en la esfera de lo cultural, pues una pregunta a la divinidad iba unida casi regularmente con un sacrificio que debía aportar la garantía graciosa del ansiado desenlace.[11]

Interprétese como se quiera históricamente, desde una perspectiva teológica el reemplazo y la postergación de la pregunta por la *petición significa una disminución en la sustancia, una* pérdida perceptible en la relación con Dios, que con la agresividad también pierde comunicación. Si se tiene en cuenta que el lamento es una forma expresiva de oración, se entenderá que el concurso de la pregunta es un factor especialmente importante. La oración de Israel tenía un carácter interrogativo. Pero no hay que entenderlo como H. Vogel:[12] «preguntar, significa rogar», sino como testimonia el Antiguo Testamento: rezar significa preguntar.

En la transmisión de su mensaje los profetas de Israel utilizaron repetidamente la fuerza didáctica de la pregunta, y no raras veces echaron mano de fórmulas prefijadas de la cultura de pregunta de su pueblo. Veamos unos casos. El preguntar pertenecía institucionalmente al proceso penal de Israel. En los procedimientos judiciales el acusado se defiende preguntando por aquello que se le reprocha (cf. Gen 31, 36a; 1 Sam 20, 1). Miqueas (6, 3-5)[13] utiliza esta costumbre jurídica. El profeta presenta a Yavé como un acusado, defendiéndose en la disputa judicial contra su pueblo con la pregunta: «Pueblo mío, ¿qué te he hecho?; ¿en qué te he molestado?».

[11] H Greeven, en Kittel: ThWB II, 684.

[12] H. Vogel, *Das Fragen als ein Grundproblem,* 114.

[13] H. J. Boecker, *Anklagereden und Verteidigungsreden im AT:* EvTh 20 (1960) 411.

Miqueas 6, 6-8 es un extracto de la liturgia actual. Como muestran Sal 15,1; 24, 3, Israel ha estilizado la consulta sacerdotal de la Torá en el tipo supraindividual de una liturgia de la Torá, que se celebraba a la entrada de los peregrinos en el santuario. Empalmando con esta costumbre de pregunta empieza Miqueas su oráculo («¿con qué me presentaré ante el Señor?»), pero luego vira sobre la pregunta blasfema: «¿acaso deberé entregar un primogénito por mis pecados?», con lo que convierte el culto en imposible.[14] Al reducir Miqueas al absurdo la pregunta de la liturgia de la Torá, no la deroga, sino la radicaliza. «En cuanto el hombre es expulsado del espacio seguro de la institución cultural funcionalizada, ha de introducirse en el movimiento inacabado del preguntar, por aquello que en cada momento sea el obrar en justicia».[15] La parodia del ritual israelita *de la pregunta se encuentra también en* Is 6, 9 s. *Si, por lo gene*ral, en el oráculo es Dios quien responde, en el relato de la vocación de Isaías es él quien pregunta en una ingeniosa inversión de lo habitual en las preguntas del oráculo: «¿A quién enviaré?».[16]

En Oseas, H. W. Wolf ha visto también algunas preguntas curiosas. En Os 6, 4, un racimo de preguntas de Dios a Israel sigue inmediatamente a un canto penitencial del pueblo. Las preguntas de Yavé (¿qué he de hacer contigo, Efraín?, etc.) ocupan el lugar exacto en que debería hallarse la respuesta del oráculo sacerdotal anunciador.

> La pregunta muestra que la predicación de Oseas no transmite meras noticias que uno puede llevar a casa para elaborarlas libremente; pero tampoco es en primer lugar interpelación que llama a la propia decisión, sino que, ante todo, dicha pregunta pretende el en-

[14] Th. Lescow, *Miqueas 6, 6-8.* Studien zur Sprache, Form und Auslegung, 1966, 58: «No conocemos ningún texto veterotestamentario que intente llamar la atención hasta tal punto en la misma formulación linguística de la crítica profética al culto»

[15] Th. Lescow, *o. c.*, 60.

[16] J. Hempel, *Geschichten und Geschichte im AT bis zur persischen Zeit,* 1964, 164.

cuentro con el Dios del mismo Israel. Da testimonio del Dios que lucha consigo y con su pueblo. Anuncia que el futuro no hay que esperarlo de una decisión exigida del pueblo, sino de la decisión de Dios por la que lucha la pregunta.[17]

Parecidamente ocurre con Os 11, 1-6. Resuena aquí el duro discurso de un acusador. Pero allí donde la forma jurídica del lenguaje de Israel esperaría la acusación (v. 8), que en este caso sólo podría ser la ejecución de la sentencia, aparece la pregunta.

Así, pues, nuestra pregunta: «¿cómo podría yo dejarte?» va a ser oída como una autoamonestación; ocupa el lugar del anuncio del castigo, adquiriendo de este modo, especialmente referido al acusado, la función declaratoria de renuncia al castigo.[18]

Sin duda el osado trato que Oseas hace con la pregunta se sale del cuadro de todos los ejemplos bíblicos. Sólo este profeta se ha atrevido a proclamar a un Dios que se pone a sí mismo en cuestión y que, al preguntar, en virtud de su propia palabra, suspende su propia obra. A su lado, ¡qué deleznables operan todos aquellos precavidos oráculos que estatuyen la actuación de Dios en la actividad ritual de un funcionario de respuestas!

Cuán estrechamente enlazados se hallan la forma y el contenido del discurso en los profetas se evidencia en la utilización del llamado oráculo disputatorio en el Deuteroisaías.

En la disputa, el profeta entra en las objeciones, las dudas y los contra-argumentos de sus oyentes. De esta manera, se pone en el mismo plano que ellos, allí donde el argumento está contra el argumento, la objeción contra la afirmación.[19]

El Deuteroisaías funde el discurso disputatorio con otras formas de discurso, por ejemplo 40, 12-31 con un salmo de alabanza, 49, 14 ss. con la lamentación. ¿Dónde está aquí el sentido didáctico? Por medio del discurso disputatorio, el profeta se abre a la posibilidad de combatir la falta de esperanza y la desesperación

[17] H W. Wolff, *Gottes Leidenschaft im Rechtsstreit mit Israel.* Zur Eigenart der Verkündigung Hoseas, en *Vegweisung Vorträge zum Bibelverständnis*, 1965, 152; cf. del mismo BK XIV, 1; 151.

[18] H. W. Wolff, *o. c.*, 156.

[19] Ç. Westermann, *Forschung am AT*, 125.

de la comunidad en exilio, lo que supone traer la pregunta a diálogo y vencer con nuevos alientos. La proclamación de la salvación del Deuteroisaías no se realiza en espacio vacío. Por medio del discurso disputatorio se la empalma didácticamente con la situación particular de sus oyentes.

A la vista de los elementos literarios formales se podría decir: cuanto mayor es la intención didáctica de una colección, tanto más vigorosa es allí la impronta del preguntar. En sus *Studien zum Jonabuch*[20] («Estudios sobre el libro de Jonás»), ha observado Wolf cómo por medio de preguntas se impulsa la acción en las partes narrativas de esta novela.

1, 6: Pregunta el capitán: «¿qué haces aquí dormido?»

1, 8: Los marineros preguntan: «Anda, dinos ¿por qué nos ha venido este mal, cuál es tu oficio y de dónde vienes, cuál es tu país y de qué pueblo eres»?

1, 11: «¿Qué hemos de hacer contigo?»

2, 5: Jonás pregunta a Dios: «¿Cómo volveré a contemplar tu santo templo?»

4, 4: Dios pregunta a Jonás: «¿Te parece que está bien irritarte así?»

4, 11: La novela concluye con la gran pregunta: «¿Y no voy a tener lástima de Nínive, la gran ciudad?»

Con buenos fundamentos resume Wolff «que en el transcurso de la narración, más que un predicador Jonás es un interlocutor».[21] La novela de Jonás, según Wolff, posee un «impulso para lo didáctico», pues las preguntas no sólo vivifican dialogalmente cada una de las escenas, sino que más allá de la figura central se prolongan hasta los lectores. «Ciertamente, el lector del libro de Jonás es despedido con una interpelación; pero ésta se produce ya en el cuadro cerrado de la novela como pregunta a Jonás».[22] Cuando Wolff designa como midrasch al libro de Jonás, a causa de su esfuerzo docente por actualizar una parte de la tradición canónica (Ex 34, 6 en Jon 4, 2), esto significa, desde un punto de vista didáctico, que la cultura de pregunta de

[20] H. W. Wolff, *Studien zum Jonabuch*, 1965, 36.

[21] H. W. Wolff, *o. c.*, 72.

[22] H. W. Wolff, *o. c.*, 54.

Israel elabora la pérdida de las viejas instituciones de pregunta y las sustituye por el método exegético de la narración doctrinal.

Ahora bien, ningún ejemplo de la literatura veterotestamentaria está tan configurado y electrizado por el preguntar como el libro de Job. Dejando de lado los complicados problemas crítico-literarios, queda como algo importante el contacto con el pensamiento sapiencial del antiguo oriente.[23] Esta relación caracteriza al radical centramiento de las preguntas sobre los preguntadores, la individualización de la cultura de la pregunta en un sentido tan riguroso que desaparecen instituciones e historia, ordenaciones sociales y experiencias. G. von Rad dice de Job: «En una existencia totalmente al margen de la comunidad y de la historia de la salvación aguanta en espléndido aislamiento su lucha con Dios».[24] El arma de Job en este combate es la pregunta; el lugar de lucha, la problematicidad de la existencia humana.

Según Westermann, «la lamentación constituye con mucho el elemento formal más intenso del libro de Job».[25] De principio a fin de los discursos de Job, desde la lamentación inicial hasta la postrimera de 29-31, el cantus firmus de la pregunta resuena gravemente:

> 3, 11: ¿Por qué no habré muerto cuando salí del seno de mi madre?
> 7, 19: ¿Cuándo retirarás tu mirada de mí?
> 10, 18: ¿Por qué me sacaste del seno de mi madre?
> 13, 24: ¿Por qué tu rostro ocultas y me tienes por enemigo tuyo?

Abandonado por la respuesta humana (19, 7, 16), Job se lamenta: «Ah, si yo tuviera quién me escuchara... Que el todopoderoso me responda» (31, 55). Pero en esto precisamente radica la diferencia buscada por el autor de la disputa dramática entre Job y sus amigos: «Los amigos en sus discursos aportan solamente argumentos, en los discursos de Job la lamentación ocupa el lugar de los argumentos».[26] Los amigos buscan y traen

23 H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit,* 1966.

24 G. von Rad, *Theologie des AT,* I, 409; cf. J. Hempel, *Was nicht im Buche Hiob steht,* en *Wahrheit und Glaube.* Festschrift f. E. Hirsch, edit. por H. Gerdes, 1963, 134 ss.

25 C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob,* 1956, 25.

26 C. Westermann, *o. c.,* 5.

respuestas, Job permanece y sufre en la pregunta. Si los amigos citan el dogma de la represalia, o si Elihú evoca la inescrutabilidad de Dios en sus reflexiones inesperadas, al parecer, con posterioridad en la obra, todos ellos sustituyen el teologúmenon de una pregunta a Dios a la pregunta de Job por Dios. La pregunta a Dios de los amigos cabe domesticarla y contestarla en algún determinado sistema teológico. La pregunta de Job, en cambio, no es precisamente un problema teológico, como tampoco el problema del dolor, porque para Job la pregunta por cuya respuesta discute con Dios, es él mismo. Para esta pregunta no hay solución teológica posible, ningún posible sistema de respuesta dogmático de una teodicea concebida de tal o cual manera, sino sólo la salvación del hombre de la pregunta-dolor. El contraste entre la pregunta de existencia de Job y las teologías de respuesta de sus amigos no nos legitima para descalificar a éstos como interlocutores. El drama de Job mantiene su objetiva tensión precisamente en el contrapunto de ambas posiciones: sabiduría como pregunta y sabiduría como respuesta.

> El poema de Job es un rechazo impresionante de la forma dogmática de la sabiduría y un intento de entender el mundo otra vez en forma genuinamente sapiencial.[27]

El que en el libro de Job la respuesta de Dios no aparezca en forma de una respuesta no es, por consiguiente, un accidente externo, ni una argucia retórica, sino que viene exigido didácticamente. Si Dios hubiese contestado a Job, se hubiera puesto en el mismo plano de discusión teológica que los amigos de Job. Su respuesta en tal caso sería solución, no salvación. Pero el discurso de Dios comienza con la sentencia conocida: «Voy a interrogarte, y tú me instruirás» (38, 3; 40, 2). Y entonces sigue, como comenta G. von Rad, una

> oleada de contrapreguntas que, en conjunto, remiten a las ridículas fronteras de la visión humana.[28] Dios lo reclama ante su tribunal y lo anega de preguntas que hombre alguno puede contestar.[29]

27 H. H. Schmid, *o. c.,* 181.

28 G. von Rad, *o. c.,* 414.

29 J. Fichtner, *Hiob in der Verkündigung unserer Zeit,* en *Gottes Weisheit.* Studien zum AT, edit. por K. D. Fricke, 1965, 61.

Todos los intérpretes se enredan en el haz de preguntas del discurso de Dios.

La amplitud con que se desenvuelve esta pregunta (desde 38, 1-41, 26) no puede ocultar que sólo es una pregunta. Dios reprende a Job cuando le pregunta: ¿acaso eres tú el creador? Pero ¿por qué este amplio desarrollo? Es que esta pregunta aún no podía ser contestada satisfactoriamente.[30]

Si se valoran las preguntas de Dios como arabescos retóricos, cabría tan sólo decir que aquí triunfa la enigmaticidad de Dios sobre el hombre, al aplanarlo como interrogador. Pero el que los hombres deban enmudecer ante la pregunta de Dios es algo que Job siempre lo supo (9, 3) y es un firme contenido de la dogmática de Elihú. La incomprensibilidad de los caminos de Dios es considerada como elemento constante de la sabiduría de Israel (Prov 20, 24).[31] ¿En dónde, pues, radica el sentido del discurso de Dios, que pregunta allí donde la cultura de pregunta de Israel espera la respuesta a la lamentación oráculo de la salvación? Evidentemente, el preguntar y el adoctrinar están íntimamente ligados para el poeta del libro de Job. La reacción de Job a la teofanía es ésta: «Yo te preguntaré y tú me instruirás» (42, 4).

Toma, por tanto, la pregunta como la forma de vida que Dios exige a la criatura ante el creador. Job no acepta la aporía en forma resignada y lamentándose, sino de manera confesional: «Ahora te han visto mis ojos» (42, 5). Cuando Dios contesta en su discurso con contrapreguntas, proporciona así a Job la enseñanza que sus amigos han dejado de darle con sus dogmáticas respuestas. La sabiduría de la pregunta en el drama de Job testimonia a un Dios cuya sorprendente vivacidad y realidad enigmática sólo puede ser enseñada en el diálogo aporético de pregunta y contrapregunta. La sabiduría de la respuesta procura interpretar a este Dios en ordenaciones catequéticas susceptibles de transmisión y de cita. Este comportamiento de respuesta de los amigos de Job se desaprueba formalmente (42, 7). La realidad de Dios no puede ser comprehendida por el hombre en respuestas; hay que sufrirla preguntando. El hombre encuentra las respuestas, también las teológicas, sólo para preguntas que él mismo se hace. La pregunta que es antropológicamente Job, debe responderla él mismo.

30 C Westermann, *o. c.*, 84.

31 H. H. Schmid, *o. c.*, 147.

La diferencia entre Job y Sísifo es la correlación de su pregunta-lamento con la contrapregunta de Dios. No es el principio de la esperanza lo que conserva la existencia creyente de Job ante la total desesperación, sino el Dios israelita, que no desiste de la personal comunicación de la pregunta. E. Bloch ha visto en la radicalidad de Job el «éxodo desde Yavé mismo».[32] La acusación de Job sería entonces motivo de ateísmo, caso de llegar a articularse como enunciado objetivo. Pero, en realidad, en ningún momento abandona la forma lingüística interrogativa. El poeta del libro de Job ha forzado hasta el extremo el poder escatológico de la esperanza[33] sin la que no es posible el preguntar, obligando, al mismo tiempo, a su figura más osada a la cultura de pregunta de Israel. La instrucción de Job por medio de preguntas que Dios le dirige y que él dirige a Dios no fundamenta una teología didácticamente manipulable, sino que revela el preguntar como lugar posible y necesario de la teofanía. Científicamente, este hecho debería ser respetado con una teología aporética. Es aplicable globalmente a la cultura de pregunta de Israel aquello que H. D. Preuss dice de la escatología de Israel: Son ambas «la explicación de la fe en Yavé aplicadas a la historia».[34]

2. *La pregunta en el judaísmo*

Un judío ora: «Oh Señor, que te apiadas de los extraños, ¿por qué no de mí?»

(Según S. Landmann)

Una didáctica bíblica que hiciese caso omiso del judaísmo correría el peligro de ponerse en ridículo, y esto por dos motivos. De un lado, determinadas formas del discurso neotestamentario no

32 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1456.

33 W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im AT*, 1968, 19 ss., 172 ss.

34 H D Preus, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, 1968, 214.

son concebibles en absoluto sin la preparación y la cooperación del judaísmo; de otro, una teología cristiana sólo para su propio daño puede pasar por alto el hecho de que la fe bíblica comporte en su forma judía el principio didáctico del aprender a lo largo de su vida.

R. Bultmann refiere a modelos rabínicos las disputas sinópticas, en particular su forma doctrinaria de presentar la respuesta como contrapregunta de Jesús (por ejemplo, Mc 2, 19, 15; 11, 30, etcétera).

> Por lo demás, una investigación que penetrase más minuciosamente en la historia del diálogo rabínico, notaría quizás cómo se ha desarrollado el estilo literario del diálogo a partir de la forma de pregunta y de respuesta, que ya es usual en la antigua sabiduría y que sigue existiendo como forma primitiva junto a la forma desarrollada del diálogo.[35]

La cultura de la pregunta de Israel se continúa en la cultura de pregunta del rabinismo.

Su señal característica es la división bipartita de la Torá escrita y la Torá oral, remontadas ambas autoritativamente a Moisés, y que no sólo se relacionan dialécticamente una a otra, sino que también son interpretadas recíprocamente cuando se disputa. Al retrotraer los rabinos todos los procesos doceo-discentes al cerco protector de la tradición, su repetición se convierte en tarea didáctica fundamental. El verbo «repetir» (= שנה)[36] se convierte en un «término técnico» para el trato teológico con la tradición, sinónimo didácticamente apropiado para su enseñanza y aprendizaje.

> Tarea de cada generación era la aceptación de lo transmitido y, también, la readaptación a las situaciones del momento... La Torá oral no parece significar otra cosa que la respectiva actualización del contenido de la Torá escrita.[37]

En el contexto de ambas «torot», de la biblia y del talmud (mischná), se sitúa y vive la pregunta rabínica.

[35] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1964[6], 47.

[36] Cf. W. Bacher, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, 1966 (1.ª ed. 1914), 20 ss.

[37] K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 1955, 7.

> El maestro proponía a sus discípulos algunas preguntas legales. Para su resolución pedía sus respuestas, o bien las contestaba él mismo. Los discípulos también podían dirigir preguntas al maestro. Esta forma de exposición doctrinal continúa marcándose aún en el estilo de la mischná, donde, a menudo, se lanza la pregunta de cómo hay que comportarse frente a tal o cual circunstancia, para luego hacer seguir la resolución.[38]

Lugares propicios para estas preguntas no son únicamente la escuela y la sinagoga, sino también el mercado y la calle. El talmud, en cuanto contacto didáctico con la Torá (Lamod = aprender; T = abreviatura para Torá), se mueve al ritmo de pregunta y respuesta. Oigamos a E. L. Berkovits:

> El preguntar es la fuerza dinámica del talmud. Es algo inherente al texto. La biblia es texto, pero, ante todo, es enseñanza; ahora bien, a ésta les son inherentes las respuestas. Quien dio el texto, dejó abiertas las preguntas. Quien dio la enseñanza, debe también haber dado las respuestas. El talmud consta de pregunta y de respuesta.[39]

Bajo el influjo de la doble Torá como texto y como obligación actual, se desarrollan los diversos métodos de pregunta. El p'schat pregunta por el sentido de las palabras, fundamentando la exégesis filológica de la biblia. El drasch (midrasch) investiga su actual aplicación con preguntas de hoy. «En los «casos» que hay que decidir, la vida hace sus preguntas. La enseñanza tiene que contestar. En este diálogo entre vida y Torá se desenvuelve la enseñanza oral, el talmud. «Tú debes», ordena la biblia. «¿Cómo?», pregunta la vida. «Así», responde el talmud».[40] Con un fino sentido para las preguntas de la vida, el midrasch enhebra pasado y presente en un todo, es decir, en la interpretación haláquica en cuanto afecta a las leyes, y en la interpretación hagádica en cuanto afecta a la interpretación narrativa.

> Para anticipar preguntas y para resolver problemas por adelantado, el midrashista inserta un desarrollo hagádico en la narrativa bíbli-

[38] E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 1964, 385.

[39] E. L. Berkovits, *Was ist der Talmud?*, 1962[2], 12.

[40] E. L. Berkovits, *o. c.*, 19.

ca —un proceso exegético que probablemente es tan antiguo como la misma interpretación escriturística [41]

Por nuestra parte, ya detectamos este fenómeno en el estilo midráshico del libro de Jonás.

La didáctica de la pregunta en el talmud se nos muestra muy rica en matices. Es intelectualmente ingeniosa y ocasionalmente sofística, dialécticamente cortante y humorística a veces. Tampoco se abstiene del juego con la adivinanza [42] En el proceso de pregunta, además de aprender los discípulos del maestro, también los maestros aprenden de sus discípulos. Hasta a los paganos conoce el talmud como interlocutores. Sus problemas son las más de las veces particularmente incisivos. La paciencia en la respuesta de las autoridades rabínicas no siempre estaba temperada psicológicamente por igual. Schammai es considerado por la tradición como extremadamente impaciente, porque no raramente llegó a las manos con algún interlocutor, a quien luego el paciente Hillel hubo de impartir la sentencia justa. De ahí que se diga· «Sea el hombre benigno como Hillel y no arrebatado como Schammai» (BarSchab 30b).[43]

Este preguntar nunca aquietado que desde la Torá impulsaba una infinita corriente de interpretaciones y comentarios, el judaísmo del talmud lo confronta teológicamente con el problema de la antigua y de la nueva enseñanza A este propósito dicen los especialistas:

> En realidad, lo nuevo no es nada nuevo, sino que es el único sentido correcto de la sentencia primigenia Todo comentario puede proseguir el desarrollo de la doctrina cuando el comentador esté persuadido de que todo esto ya fue dado a Moisés en el Sinaí.[44]

La pregunta del talmudista, equipada con tantas razones desde un punto de vista didáctico, no reverbera como fuego fatuo en espacios vacíos, sino que cae dentro de la valla levantada por

[41] G Vernes, *Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies* Leiden 1961

[42] G Nador, *Judische Ratsel aus Talmud und Midrasch,* 1967

[43] Billerbeck, I, 931

[44] E L Berkovits, *o c*, 64

la Torá oral alrededor de la Torá escrita. La cultura rabínica de la pregunta se siente tan extremadamente obligada a la doble tradición que, en antítesis lógica a la pregunta profética, terminará por enfrentarse al mismo Dios. El talmud nos refiere a este respecto una controversia sobre la interpretación de la ley entre el rabí Eliezer y otros colegas, la cual, y a pesar de las oportunas pruebas milagrosas de los partidos en liza, no pudo ser zanjada en ningún sentido. Al fin, cuando ya habían fracasado todos los medios, rabí Eliezer se dirige a la instancia suprema:

> «Si la halakha es como yo digo, que lo prueben desde el cielo». Entonces se oyó un estruendo que dijo «¿Qué tenéis vosotros contra rabbí Eliezer? La halakha es siempre como él dice» Entonces se puso en pie rabbí Jehosua, y dijo «Esta (la Torá) no está en el cielo» (Dt 30, 12)—«¿Qué significa no está en el cielo?» Rabbí Jirmeja replicó «La Torá ya fue dada desde el monte Sinaí. Nosotros no tenemos por qué respetar la voz estruendosa, pues tú escribiste ya en el monte Sinaí decidir según la mayoría» (Ex 23, 2) Después de esto encontró rabbí Nathan a Elijah y le preguntó qué es lo que el santo —¡alabado sea!— había hecho en aquella hora. Elijahu contestó «Sonrió satisfecho y dijo mis hijos me han vencido, mis hijos me han vencido».[45]

Desde un punto de vista didáctico, se le asemeja la actitud espiritual del refrán yiddisch: «No se hacen preguntas ni al buen Dios ni al policía» [46]

En el haggada de pascua [47] la didáctica talmúdica ha bosquejado cuatro diferentes tipos de sujetos preguntadores que, en la fiesta de la pascua, pueden entender o no la Torá: el niño inteligente, el malicioso, el ingenuo y el niño que aún no puede preguntar. En primer lugar, el niño menor de edad ha de ser enseñado con la narración, conforme a Ex 13, 8. Es decir, la respuesta antecede didácticamente a la pregunta El niño ingenuo e inocente pregunta llanamente. «¿Qué es esto?» (Ex 13, 14) El

[45] BM 59 b ed L Goldschmidt VII, 1964², 637 s K Schubert *Das Selbstverstandnis des Judentums in der Rabbinischen Theologie* Judaica 12 (1956) 232

[46] S Landmann, *Judische Anekdoten und Sprichworter*, 1965, 203

[47] *Pessach Haggadah,* edit R R Geis, 1954, 20 ss, L Hirsch, *Judische Glaubenswelt* 1962 116 ss En la literatura no se ha renovado la cultura de la pregunta judeo-rabínica, cf S Abir, *Das Erziehungshandeln in der Torah* Diss Berlin 1951, E Roth, *Bildung und Religiositat bei den Juden,* en *Bildung und Konfessionalitat,* edit por H J Heydorn, 1967, 80 ss

niño malicioso se excluye él mismo de la comunidad al preguntar: «¿A qué hacéis este culto?». A este tal hay que contestarle aludiendo a Ex 13, 8, donde se señala el carácter «pro-me» («¡a mí, no a él!»). El niño inteligente pregunta por la significación de los testimonios y leyes, tal como lo prevé la carta magna de la pregunta de los niños en el Antiguo Testamento (Dt 6, 20).

La comprensión judía de la escritura y de la fe comporta el principio de la pregunta, por lo que es originariamente didáctica. Seguimos a L. Baeck, cuando escribe:

> En su conjunto, la sagrada escritura está, en cierta medida, sin elaborar, incompleta y sin sistematizar; ofrece sólo «fragmentos de una gran confesión». Deja muchas cosas abiertas, muchas preguntas... lo cual posibilita continuar reflexionando a partir de ella... La sagrada escritura es, en el judaísmo, lo más estable y, al mismo tiempo, lo que más lejos empuja.[48]

El factor del progreso es el motivo de la pregunta que el judío descubre en el texto mismo, sin que, desde fuera, le sea impuesto. F. Rosenzweig habla del elemento dialogal como del auténtico principio formal de la narración bíblica,

> que despliega el relato en un armazón de pregunta y de respuesta, de dicción y contradicción, además de en las partes épicas, también en la lírica de los salmos, en la retórica profética e incluso en la casuística legal.[49]

Por medio de este principio didáctico de la forma de pregunta la biblia regenera constantemente su auditorio y la fe judía experimenta su renacimiento. En frase de L. Baeck, sería

> la unidad de inquietud y de sosiego, de espera y esperanza, de pregunta y respuesta. En la sumisión la pregunta está ante la respuesta permanente que no puede vacilar ni titubear; en la confianza en Dios la respuesta está ante toda pregunta, venga de donde viniere. También aquí resplandece la unidad de ambas, de la búsqueda y del hallazgo.[50]

48 L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1960[6], 19.

49 F. Rosenzweig, *Das Formgeheimnis der **biblischen** Erzählungen*, en ***Kleinere** Schriften* 1957, 179.

50 L. Baeck, *o. c.*, 126 s.; cf. 154.

Parecidamente determina la existencia judía F. Rosenzweig:

> La «duda» no es judía; judía es la pregunta. Tan pronto como comienzas a preguntar, a preguntar de una manera «sistemáticamente» consciente y regular (no de manera ocasional), ya no tienes por qué tener miedo a la «sinagoga», pues ésta no es, como la iglesia, la comunidad de creyentes con los infieles, sino la unidad de vivientes y preguntantes.[51]

Al orientarse el judaísmo teológicamente a la pregunta y a la respuesta, sus reformas testimonian siempre una «pasión por transmitir», así como también una «pasión por aprender».[52] «De escuela a escuela para aprender, para enseñar, para actuar».[53]

Nuestra didáctica teológica ha intentado abrir para la cristiandad la fuente de la cultura judía de pregunta, bien que el cristianismo no constituya primordialmente, como el judaísmo, una «comunidad del recuerdo» (Buber). Como indicación didáctica para la iglesia vale hoy aquello que Rosenzweig, en los años 20, recomendó a la escuela judía de Frankfurt:

> Un aprender ya no de la Torá a la vida, sino, a la inversa, un aprender desde la vida, desde un mundo que ya no sabe de la ley o que en absoluto quiere saber nada, a la Torá. Este es el signo de los tiempos.[54]

Mucho más claramente que la teología cristiana, en particular la moderna, la teología judía ha poseído siempre un sobrio aprecio de la calidad discente de la fe.[55]

Conviene que quede claro, sin embargo, que la iglesia necesita institucional y funcionalmente de la escuela no por el hecho de tener que traer al hombre sus tradiciones, sino, simplemente, porque la fe bíblica vibra en la tensión de la pregunta. Los tesoros de la cultura judía de la pregunta siguen aún hoy ampliamente

51 F. Rosenzweig, *Briefe*, 397

52 M. Buber, *Warum gelernt werden soll?* (1932), en *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, 1963, 747.

53 H. L Goldschmidt, *Die Botschaft des Judentums*, 1960, 220.

54 F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, 97.

55 Cf. L. Baeck, *Griechische und jüdische Predigt*, en *Aus drei Jahrtausenden*. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, 1958, 146.

válidos. Particularmente provechosa resulta aquí la nueva definición del maestro, hecha por Rosenzweig,

> director de coro de los que preguntan. Incluso en los casos en que se funda una escuela debería crearse este oficio del preguntador previo.[56]

La fundamentación de una nueva didáctica teológica depende exactamente del mismo problema, esto es, de si logra encontrar y comprometer a un buen número de competentes preguntadores previos respecto al mensaje cristiano. *La rutina de los profesores de la respuesta* es una enfermedad didáctica mortal. El judaísmo nos puede ilustrar sobre este peligro y sobre aquella promesa.

3. *La pregunta en el Nuevo Testamento*

De una genuina cultura de la pregunta en el Nuevo Testamento no cabe hablar, por cuanto los que en él se expresan no formaban una comunidad social y étnica. No obstante, es factible observar también en el Nuevo Testamento una mayor o menor cooperación de la función interrogativa del lenguaje e interpretarla como contribución respecto a una didáctica teológica.

El hecho de que le sean planteadas preguntas a Jesús (Mc 12, 13 ss; 18 ss; 28 ss), o que él mismo pregunte (Mc 12, 35) y conteste en forma de pregunta (Mc 2, 19, 25; 11, 29), o que valore una determinada vivencia como pregunta para enseñar contestando (Mc 12, 41 ss), lo sitúa en el horizonte histórico de la didáctica rabínica. Ciertamente, no es posible pasar por alto, pese a toda posible semejanza, la decisiva diferencia entre el comportamiento docente de Jesús y el de los rabinos. Si éstos se hallan como en casa en el espacio tenso de las dos torot con sus preguntas y respuestas, Jesús argumenta en el linde y más allá de la legalidad teológica vigente. Sus célebres sentencias «en verdad, en

[56] F. Rosenzweig, *o. c.*, 101.

verdad os digo», son expresiones apodícticas de poder, no avaladas por autoridad alguna oral o escrita.

> Si los rabinos encontraban la voluntad de Dios en la tradición, al inquirir la adecuada extensión de un mandamiento, o al investigar si una enseñanza se hallaba ya en Moisés, Jesús, ciertamente, no niega en absoluto que se encuentre la voluntad de Dios en la Torá y en la tradición, pero, evidentemente, anda otro camino para encontrar la voluntad de Dios Sencillamente declara: «Pero yo os digo». Establece sus proposiciones sin ninguna fundamentación y no le preocupa el hecho de si con ello se pone en contradicción a la letra de la Torá.[57]

El poder que fundamenta y justifica las palabras apodícticas de Jesús es el reino de Dios. Su llegada autoriza el estilo responsivo de enseñanzas tan revolucionarias, como, por ejemplo, Mc 2, 27; 7, 15, etc. Pese a todo, no falta al lenguaje de Jesús una fundamentación. De ahí que tampoco se asemeje su enseñanza a esos bombardeos de sentencias de los modernos propagandistas, enemigos del diálogo e inmisericordes y martilleantes. En la parábola, el kerygma se abre a la didajé.

Sin duda, es inherente al lenguaje simbólico judío (maschal) una fuerte afinidad con la pregunta. La parábola es una forma didáctica de lenguaje que motiva y responde preguntas. En casos extremos revela una doctrina misteriosa que sólo puede ser percibida con métodos esotéricos. A. Jülicher rechaza el parentesco de las parábolas de Jesús con las expresiones enigmáticas. Su enseñanza en parábolas no cabe interpretarla como sutileza, sino que ha de ser aplicada por el oyente a un dominio determinado. La doctrina de una parábola viene determinada por una única pregunta claramente delimitada.

> El oriental no sólo gusta de ser adoctrinado de esta forma, sino que acerca de las supremas cuestiones morales y religiosas únicamente se deja tratar por ese procedimiento. De este modo, la enseñanza prende como corporalmente en el corazón de los hombres, envolviendo con misteriosos lazos y atrayéndolos hacia sí incluso a aquellos que con razones nunca serían reducibles.

[57] W. G. Kümmel, *Jesus und die Rabbinen*, en *Heilsgeschichte und Geschichte. Gesammelte Aufsätze* 1933-1964, edit por E. Grässer, 1965, 12.

Las preguntas son un medio valioso de enseñanza en cualquier pedagogía. La verdad debe ser extraída desde el propio discípulo, pues lo encontrado por uno mismo permanece con más firmeza que lo dictado. El τί σοι δοκεῖ («¿qué os parece?») de Mt 17, 25, cf. Lc 7, 42, caracteriza el nervio de la enseñanza en parábolas. Se le pregunta al oyente: ¿no piensas tú exactamente como yo sobre esto? Sí, contesta el oyente, plenamente convencido —estoy pensando en David y Natán— antes de percibir qué consecuencias resultan de éste para otros asuntos. Se ve, pues, apresado, pero su entrega es más rápida, pues él mismo es quien se ha cerrado toda salida».[58] Según Jülicher, la parábola en Jesús no es adorno, sino «instrumento de fuerza».[59]

H. Greeven ha identificado una forma especial de parábolas-pregunta en las que Jesús «con soberana inmediatez» y «sin el rodeo de la Torá» [60] cautiva al oyente para exponerlo a la pregunta con la fórmula introductoria τίς ἐξ ὑμῶν (¿quién de vosotros?). He aquí algunos ejemplos:

1) parábola del hijo que pide (Mt 7, 9-11; Lc 11, 11-13).
2) parábola de la oveja que cayó en sábado al pozo (Mt 12, 11 ss; Lc 14, 5).
3) parábola del esclavo (Lc 17, 7-10).
4) parábola del amigo que pide (Lc 11, 5-8).
5) parábola de la oveja y de la dracma perdidas (Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-10).

Algunas otras parábolas culminan su final con una pregunta: Lc 7, 42; 10, 36; Mc 21, 31.

> Lo que sucede es que la parábola-pregunta aborda al oyente en su mundo, y en la medida en que el oyente conforma también él la parábola, su mundo se convierte para él en una parábola.[61]

[58] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, 1963, 162 s.
[59] A. Jülicher, *o. c.*, 81.
[60] H. Greeven, «*Wer unter euch . ?*», en *Wort und Dienst*. Jahrbuch der Theol. Schule Bethel, 1952, 100; cf. 86 s.
[61] G. Eichholz, *Einführung in die Gleichnisse*, 1963, 29 s.

También G. Bornkamm da una buena caracterización de las parábolas-pregunta:

> Es cada vez que una pregunta va dirigida al oyente mismo, es decir, una pregunta que no inquiere por conocimientos o juicios teóricos y que empalma en cualesquiera presupuestos de la piedad o de la formación que el oyente trae ya consigo... Es así como el oyente queda prendido allí donde realmente está, apelándose en el más alto grado a su capacidad de comprender.[62]

Las preguntas de las parábolas de Jesús —paradigmáticamente se ve esto en Lc 10, 36 [63]— no pretenden llevar al oyente, en una mera simplicidad figurativa («lo que en la vida nos fastidia, nos deleita en la imagen», que diría Goethe), a cuestiones que en una penetración racional más compleja cabría objetivar sin preguntas y sin imágenes. La pregunta en la parábola y la parábola como pregunta intentan, más bien, llevar al oyente desde la distancia del espectador regocijado a la situación sin salida de la participación vital. La enseñanza en parábolas no soporta el graderío de espectadores. Aquí todos están en la tribuna, y ésta, al preguntar, deviene, de golpe, tribunal. ¿Habrá que justificar aún didácticamente semejante «instrumento de poder»? Sólo porque «el reino de Dios actúa como el poder legitimador de la exigencia de Jesús»,[64] puede y debe la parábola-pregunta expresar tan incondicionalmente esta exigencia. Pues el reino de Dios no se presenta como una más entre muchas preguntas, sino que, más bien, califica como pregunta a los hombres y, de este modo, espera el consentimiento. En la conformación didáctica de su lenguaje, orientada a la pregunta y a la respuesta, Jesús está relativamente cercano de la cultura rabínica de la pregunta, pero la abandona con la voluntad de su exigencia categórica.

La cristiandad primitiva no mantuvo la profética incondicionabilidad de Jesús ni en los dichos ni en las parábolas. Para la posterior comunidad, las parábolas se convirtieron en aquello que

[62] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1956⁵, 63 s.
[63] A. Jülicher, *o. c.*, II, 594 ss., tiene los vs. 30-35 por una adición posterior; J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu*, 1962⁶, 203, no ve en el «desplazamiento» de la pregunta «un sentido más recóndito» (Edic. esp.: *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino, Estella³ 1974).
[64] E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, 1964², 197 ss.

en boca de Jesús *no* habían sido ni quisieron ser: enigmas impenetrables. El célebre lugar de Mc 4, 10 ss. confirma cómo de la necesidad empírica de que las parábolas ya no eran inmediatamente entendidas, se hizo una virtud didáctica: «¿Por qué habló Jesús a la multitud en la forma en que estaba transmitido?». Is 6, 9 s parecía dar una respuesta a esta turbadora pregunta.[65] La cristiandad primitiva se vio constreñida a confirmar de nuevo didácticamente la directa enseñanza en parábolas de Jesús en una situación completamente distinta. El oyente contemporáneo de Jesús, que compartía con él la misma situación vital, aunque no la fe, se había convertido ahora en lector para el que las parábolas eran de vital importancia porque éstas le unían con Jesús. La solución de Marcos [66] es, por eso, desde un punto de vista didáctico, tan sencilla como genial: por boca de los discípulos, son los lectores quienes preguntan por la parábola, y, además, por el sentido de todas las palabras, asegurando de este modo su permanente significado. Cierto que no deja de ser chocante este método de declarar el lenguaje de Jesús como palabras enigmáticas que los discípulos han de descifrar por medio de preguntas. En Mc 7, 17 ss., los discípulos dulcifican en un simple problema de impureza cultual una controversia de Jesús con la ley.

> ¿Ha entendido aquí la comunidad rectamente las palabras de Jesús?, se pregunta Haenchen. ¿Ha guardado fielmente su herencia? Felizmente, podemos decir que no. Las palabras de Jesús van incomparablemente mucho más allá de lo que Marcos ha visto aquí.[67]

Ciertamente la comunidad primitiva en modo alguno ha desperdiciado la herencia kerygmática de Jesús con falsas preguntas. Al contrario: la pregunta adquiere como magnitud didáctica operativa una nueva función en la tradición sinóptica. Pasa a constituir pieza de articulación entre tradición y situación, entre la palabra de Jesús y la interpretación de la comunidad. Sucede esto en dialéctica dinámica, de modo que no sólo los futuros lectores

[65] E Haenchen, *Der Weg Jesu.* Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, 1966, 165.

[66] A. Jülicher, *o. c.*, I, 144: «Tales fines como los que establece Marcos en 4, 12, ocurren siempre detrás de la reflexión, después de que ha sido constatada la inoperancia».

[67] E Haenchen, *o. c.*, 265.

preguntan a la tradición (al aparecer preguntando los discípulos de Jesús), sino que también Jesús es vivenciado como actual interrogador que confronta inmediatamente con su exigencia. Esta concepción teológica del Cristo presente como Cristo interrogante tiene su punto culminante en la confesión de Pedro (Mc 7, 27-9, 1). La antigua interpretación no sabía qué hacer con el hecho de que Jesús interrogase a aquellos que, sin embargo, ya deberían saberlo todo («como un párroco que ha instruido a los confirmandos»).[68] Bultmann, que considera la pregunta de Jesús como construcción literaria, dictamina:

> ni se trata de una escena de la vida diaria, ni de una pregunta pedagógica. La dialéctica del preguntar socrática es tan extraña a los diálogos sinópticos como a los judíos.[69]

Lo pedagógico, y con tanta más razón, no es la pregunta de Jesús, sino el hecho de que la tradición sinóptica lo presente preguntando. Sólo la construcción didáctica del Cristo interrogante hace justicia al conocimiento cristológico del Cristo presente. En la exégesis de Lohmeyer a este lugar, se dice:

> La pregunta surge del misterio del hijo del hombre y la respuesta ha de orientarse en esa misma dirección.[70]

Esto significa que toda afirmación cristológica implica una dimensión interrogativa.

Al servicio del Cristo interrogante la enseñanza primitiva cristiana se esfuerza en movilizar preguntas incluso allí donde la tradición no las pretendió. Como ejemplo de tal proceder didáctico puede servir a la teología de la pregunta el funcionamiento de los relatos milagrosos. La antigua historia de milagros expresa la epifanía, mostrando la fuerza divina en medio de las debilidades humanas. El milagro no pretende originariamente enseñar, sino revelar.[71] Asumiendo plenamente los antiguos tópicos y técnicas, los evangelistas utilizan el milagro para la enseñanza.

[68] Así Wohlenberg, según W. Haenchen, *o. c.*, 293.

[69] R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 276, nota 1.

[70] E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1963, 163.

[71] R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 233 ss.; cf. RGG³, VI, 1.831 ss.

> Una historia de milagros contada tópicamente tiene un objetivo narrativo la solución de una pregunta del asombro Bien contada, lleva a preguntar por el poder del taumaturgo La historia milagrosa puramente narrada es un instrumento para la educación de una asombrada pregunta por el taumaturgo. Su sentido no es, primariamente, probar la mesianidad de Jesús, sino despertar, ante todo, la pregunta por Jesús.[72]

El relato milagroso de la tormenta del lago (Mc 4, 35-41) estiliza hasta tal punto este principio que el diálogo está formulado casi de forma totalmente interrogativa:

> todas las palabras de esta historia son preguntas, excluyéndose sólo el mandato imperioso de Jesús [73]

Como ha mostrado G. Bornkamm, Mateo ha tomado esta historia fundamentalmente con propósito didáctico, y por cierto, apuntando a una progresiva

> reconversión estilística de la historia milagrosa tomada de Marcos, reorientándola a narraciones y diálogos doctrinales ejemplares [74]

En general, y a la vista de la tradición sinóptica, se podría afirmar una inseparable solidaridad de kerygma y didajé, o, dicho con otras palabras, que el «kerygma de Jesús hay que entenderlo didácticamente».[75] Cabe aplicar a cada evangelista aquello que W. Marxsen dice de Mateo:

> Logra éste, por medio de una labor literaria y de interpretación de la tradición, tomar preguntas y problemas de su tiempo y circunstancia, y contestarlas y resolverlas en una concepción teológica de gran coherencia [76]

Las preguntas de los oyentes (¡que al preguntar, dejaban de ser sólo oyentes!) han colaborado en la fijación escrita del Nuevo

[72] G Schille, *Die urchristliche Wundertradition* Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus 1967 25 s cf A Suhl, *Die Wunder Jesu* Ereignis und Überlieferung, sin ano

[73] E Lohmeyer, *o c*, 91

[74] G Bornkamm, en RGG³ II, 763

[75] G Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit Untersuchung zur Theologie des Matthaus*, 1966², 128

[76] W Marxsen, *Einleitung in das NT* Eine Einfuhrung in ihre Probleme, 1964², 135

Testamento. Desde un punto de vista exegético, E. Schweizer llega exegéticamente a la misma conclusión:

> La comprensión del Nuevo Testamento depende de nuestras preguntas Pongamos un ejemplo bien sencillo, como prueba de lo que decimos. La pregunta decisiva para un piadoso judío de Palestina era «¿cómo seré salvado en el juicio final?» La concepción de tal juicio al final de los tiempos y la aparición del juez celeste sobre las nubes del cielo era algo familiar a todo el mundo. Cuando Pedro predicaba que Jesús, el hijo del hombre, había de venir sobre las nubes del cielo, todo el mundo entendía correctamente será Jesús a quien yo encontraré en el juicio final Mi aceptación o mi repulsa de su predicación decidirá sobre mi aceptación o mi repulsa en aquel día. Pues bien, si Pedro hubiese predicado exactamente la misma proposicion en Atenas, cualquiera de sus oyentes probablemente hubiese corrido a casa para decir a su mujer oye, hay un hombre en el ágora que dice que vendrá un hombre volando sobre las nubes del cielo Y si su esposa le preguntaba qué clase de hombre era ése, contestaría seguramente que uno con un nombre muy raro, que ahora no recordaba, algo asi como «Jasón».
>
> Vemos, pues, que la misma palabra hubiese significado en Atenas algo completamente diferente de lo que significaba en Jerusalén. Esto hubiese sido así, porque la manera típicamente judía de imaginar acontecimientos escatológicos, y en particular, la comprensión del destino del hombre en directa relacion a esta espera del juicio final era algo desconocido para los atenienses [77]

La explicación de Schweizer, que es aplicable tanto para el título cristológico de supremacía como para la colección de dichos y para la traducción narrativa, es confirmada con igual acento por Marxsen:

> Más aún, una tal proclamación inalterada habría modificado aquella realidad ante un nuevo ambiente, al menos cuando este nuevo ambiente hable otro lenguaje, piense de otro modo y tenga que habérselas con otros problemas Y es que, cabalmente, la predicación implica siempre dirigirse a auténticos oyentes [78]

[77] E Schweizer *Scripture tradition modern interpretation*, en *Neotestamentica*, 1963, 206 cf tambien el ejemplo aportado por E Schweizer, muy fecundo para la didactica teologica, 407 ss *Die Heilung des Koniglichen* Jn 4, 46-54

[78] W Marxsen, *Der Exeget als Theologe* Vortrage zum NT, 1968, 113 Sobre el peligro de la repeticion literal, que pierde su objeto en el ciego acto didáctico de la recitacion, habla tambien W Marxsen en *Das NT als Buch der Kirche*, 1966, 47

Pero éstos, añadimos nosotros, al preguntar, piden la palabra. Una teología que ignore la pregunta, acaba en recitación o en una metafísica antropológica. La

> actitud espiritual e intuitiva, la disponibilidad psicológica, la situación histórico-espiritual, la diferencia entre el hombre de un tiempo anterior y el hombre (supuestamente) moderno

no son en absoluto, como H. Conzelmann decreta,[79] «cuestiones de poca monta, teológicamente hablando». Con eso se ignora la pregunta y se da la primacía al análisis existencial. Los autores neotestamentarios son aquí más empíricos, más didácticos, más condescendientes. En lugar de escamotear a sus propios oyentes la realidad con una argucia metafísica en los métodos, se arriesgan a expresarla en la correlación de pregunta y respuesta, es decir, no temen agregar a las palabras de Jesús, cuando la situación de pregunta lo exige, una proclamación segunda, tercera, enésima. En lo no idéntico de la tradición siempre está el riesgo de errores, pero son mil veces más ligeros que la desmundanización didáctica del análisis existencial. El reproche de moda que hacen a Lucas ciertos exégetas, en el sentido de haber éste perpetrado el crimen de publicar la redacción de una historia de salvación —horribile dictu— tempranamente catolizante, sólo comporta unas resonancias negativas en tanto en cuanto se silencien las preguntas que desafiaban a este autor. La libertad teológica para la transformación didáctica tiene su criterio en la realidad, no en un determinado testigo literario (Juan, por ejemplo). La objetiva provocación para esa libertad la proporcionan incesantemente las nuevas preguntas de los oyentes.

El evangelista incriminado, Lucas, muestra una especialísima relación a la pregunta, como recientemente lo ha puesto de manifiesto H. Flender [80] en un capítulo de su libro sobre Lucas. Las preguntas de individuos (Lc 13, 23), o de grupos (11, 1; 13, 1) evocan la doctrina de Jesús.

> Se opera así una significativa transformación en el testimonio del evangelio. En los textos propuestos la palabra de Dios ya no es una llamada escatológica sucedida «verticalmente desde arriba» (es decir, «kerygma» en el auténtico sentido de la palabra)..., sino que ocurre en una preexistente situación en el horizonte histórico. Es la respuesta a las preguntas que la vida plantea al cristiano.[81]

[79] H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NTs.*, 1967, 262, nota 2.

[80] H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, 1965, 79 ss.: Frage und Antwort.

No es casual, así nos lo parece, que la primitiva literatura cristiana se inicie con escritos circunstanciales, o, más exactamente dicho, con cartas. «Podría aparecer como necesario (incluso en una espera cercana de la parusía) que hubiese de darse respuesta a las preguntas».[82] En este sentido Pablo escribe a Roma, a Corinto y a cualquier otro lugar, porque debía contestar si se le había preguntado, o porque quería preguntar cuando esto le pareció necesario. El movimiento discursivo del apóstol corre al ritmo de preguntas y objeciones (Rom 3, 1-9; 6, 1-3; 7, 7-13, etc.). Conviene no ver en esto pura retórica al estilo de las diatribas helenísticas, sino fragmentos de una praxis viva de misión.[83] Hasta qué punto era importante el preguntar para Pablo nos lo demuestra su legislación del culto divino, en el que prohibe preguntar a las mujeres, remitiéndolas a sus maridos (1 Cor 14, 35), mientras que a los infieles les reconoce formalmente el derecho a la respuesta (v. 24).

En sus *Prolegomena zu einer Theologie des Paulus im Umriss* («Esbozos para una teología paulina»), acentúa G. Eichholz la estructura fundamentalmente dialogal de las cartas del apóstol, y concluye: «Hemos afirmado que, según el sentido, a cada afirmación pertenece el oyente, el oyente en su hora histórica».[84] Cuando se ignora la hora histórica, la situación en la horizontal histórica, también se olvida la pregunta. En la existencia radicalmente escatológica, la didáctica teológica pierde ímpetu y posibilidad. Quien,

[81] H. Flender, *o. c.*, 82.

[82] W. Marxsen, *Einleitung*, 27.

[83] Cf. J. Jeremias, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en *Abba*. Studien zur ntl. Theologie und Zeitgeschichte, 1966, 269 ss.

[84] G. Eichholz, *Tradition und Interpretation*. Studien zum NT und zur Hermeneutik, 1965, 187; cf. W. Bauer, *Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus*, en *Aufsätze und kleine Schriften*, edit. por G. Strecker, 1967, 122 ss. Bauer interpreta los resultados pedagógicos de Pablo con bastante pesimismo. 152: «En general, había un fuerte optimismo cuando el apóstol pensaba que el cristianismo, tal como él lo sentía, era comprensible para todo el mundo que quisiese ocuparse seriamente con él. La gran mayoría de sus discípulos en el más amplio sentido de la palabra seguramente no llegó a penetrar más que algunos pocos de sus pensamientos clave».

como Bultmann,[85] contempla la problemática de «fe y educación» en una enseñanza paradójica en la que no se desarrolla la potencia razonable del hombre, sino que se le convoca a una directa o indirecta llamada a la decisión, inevitablemente habrá de seguir las huellas del evangelio de Juan. Aquí se enfrentan acremente el kerygma y la didajé, la gnosis y la enseñanza de la Torá, el conocimiento sacramental que el hombre recibe «de arriba» y la comprensión por la que luchan preguntas razonables. Según Juan, el kerygma de Jesús no hay que entenderlo ya como enseñanza. El evangelista documenta este hecho con el esquema del equívoco.[86] Judíos y discípulos están separados de Jesús por un muro de incomprensión que ni siquiera las preguntas pueden perforar. Hechos y dichos de Jesús les resultan un misterio, un enigma impenetrable (10, 6; 16, 25) que no es posible obviar con didáctica alguna. Los preguntadores modélicos son en Juan los representantes del mundo alejado de la fe, notoriamente incapaces de comprender. El Jesús del cuarto evangelio no aprecia debidamente la relación dialogal, ni en Nicodemo ni en la samaritana, interrogantes ambos de Jesús. Haciendo caso omiso de sus preguntas, predica «urbi et orbi» una doctrina transmitida por Dios verticalmente desde arriba (6, 44-45) y a la que nadie tiene acceso por sí mismo (8, 43-45).

¿Con qué argumento la «posición juanea de un cristianismo gnostizante de la tercera generación» [87] se salta la enseñanza y la pregunta? Lo que hace innecesarias, e incluso imposibles, las preguntas es la palabra y la obra del revelador. «No es necesario que nadie os enseñe» (1 Jn 2, 27) se puede decir a todo aquel que le pertenece. En tanto que los hombres preguntan, como, por ejemplo, los discípulos en 16, 5, permanecen en incomprensiones que son inadecuadas respecto a la revelación y al revelador. En la situación escatológica el preguntar desaparece.

> Según Jn 16, 23, es propio del futuro de salvación que los discípulos ya no tengan que preguntar nada a Jesús. En una teología en la que «saber» y «conocer» son conceptos tan centrales, el «preguntar» sólo puede entenderse como una imperfección cuya superación sólo la posibilita la última y más profunda comunión con Cristo.[88]

[85] R. Bultmann, *Erziehung und christlicher Glaube*, en *Glauben und Verstehen*, IV, 1965, 54

[86] R Bultmann, *Theologie des NTs*, 1953, 392 s.

[87] S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft*, 1967, 359.

Bultmann interpreta este «locus classicus» de la teología antididáctica en la forma siguiente:

> Pero cabalmente esta es la situación escatológica: no tener ya más preguntas. En la fe, la existencia ha recibido su interpretación inequívoca al no ser ya interpretada desde el mundo y haber perdido con ello su enigma. Ahora bien, esto supone que los creyentes están en la alegría, pues la esencia de ésta significa que todo preguntar ha enmudecido y todo es «evidente».[89]

En un trabajo reciente de H. Leroy, particularmente interesante desde el punto de vista didáctico, ha identificado las once incomprensiones juaneas (2, 19-22; 3, 3-5; 4, 10-15; 4, 31-34; 6, 32-35, 41 s.; 6, 51-53; 7, 33-36; 8, 21 s.; 8, 31-33; 8, 51-53; 8, 56-68) como formas lingüísticas del enigma y como características de un lenguaje específico de la comunidad, con cuya ayuda patentiza ésta el parentesco con la teología judía y, al mismo tiempo, se aparta del judaísmo. Frente a la ignorancia de los judíos está el saber de los cristianos operado por el espíritu.

> En último análisis, se trata de saber quién es Jesús propiamente. Este saber se expresa en el lenguaje peculiar de la comunidad y se contrapone a la ignorancia de los judíos. Como forma lingüística para estas afirmaciones se ofrece el enigma irresuelto. Sólo quien ha recibido la revelación del espíritu sabe qué es lo que se quiere decir. Pero esta revelación es el don de Jesús a los suyos, que, en adelante, son presentados como aquellos que, al preguntar, acceden a la revelación. Los judíos, por el contrario, discuten entre sí y piensan finalmente saber, pero están justo en eso cerrados a la revelación.[90]

Así, pues, el lenguaje enigmático de Jesús actúa de dos maneras: separa visiblemente a los judíos ignorantes de la comunidad ilustrada por la revelación, y asegura a ésta, con ese doble fondo

[88] H. Greeven, en Kittel: ThWB II, 683.

[89] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1962[17], 449.

[90] H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis*. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums, 1968, 66 s.

de su lenguaje especial en la fe, de su cercanía especial al revelador. La microestructura pregunta no es en Juan una categoría discente, utilizable para todos los hombres, sino sólo para los iniciados. Con las incomprensiones «enigmatiza» el Jesús juaneo su doctrina y hace que sólo los círculos de la comunidad juanea accedan y comprendan el saber de la revelación. Los judíos y el mundo quedan didácticamente fuera, ante la puerta. A éstos no les aguarda la verdad, sino el juicio.

> El no iniciado no debe tener acceso alguno. La «enigmatización» sucede con ayuda de un lenguaje especial que el preguntado no entiende. De ahí que no sea capaz de resolver el enigma. La solución del enigma no se nombra expressis verbis. Sólo una explicación tiene este hecho: que todo el diálogo está referido dentro de la comunidad. Los oyentes pertenecen a los que saben. Ellos saben desde ahora mismo qué es lo que se quiere decir [91]

Esta «teología de las incomprensiones» es justificada por Leroy desde la cristología juanea, desde la tensión entre cruz y glorificación (doxa), mundo y resurrección. Pero frente a la ganancia de un concepto de revelación teológicamente muy estilizado, la pérdida de las categorías de la comunicación es considerable. Al precio de un exclusivo y especial lenguaje de la fe adquiere Juan una doctrina pneumática de la revelación que separa con severo tajo las preguntas de «fuera» y las de «dentro».

En el evangelio de Juan la didáctica teológica descubre la contribución bíblica más radical para una teología de la pregunta y, al mismo tiempo, su liquidación. En la misma medida en que la fe se desmundaniza en la situación escatológica y con un lenguaje especial, pierde el contacto con la pregunta. Naturalmente, habría que señalar que Juan achaca las incomprensiones y las preguntas al hombre porque sólo en ellas, es decir en medio del mundo, encuentra a la revelación escatológica.

Pero, en definitiva, nos parece teológicamente dudosa esta categoría, ya que promete algo que bíblicamente no puede y no debe ser prometido: la existencia aproblemática de la fe. Lo que el poeta del libro de Job domina con una jugada atrevida —la revelación de Dios en la pregunta, la cual justifica al hombre como preguntador— lo desperdicia Juan de una manera gnostizante. La gnosis no soporta ninguna aporía, ninguna laguna, ninguna pregunta. La gnosis codicia la perfección y reacciona militantemente contra la provisionalidad (8, 44). El sinóptico Cristo interrogante se volatiliza en Juan como Cristo triunfante en la verdad. De aquí sólo puede seguirse una teología radical del kerygma, después de haber aflojado peligrosamente el contacto con la cultura veterotestamentaria de la pregunta y de haber derogado la ligazón a la teología judeo-rabínica.

[91] H. Leroy, *o. c.*, 136

Por nuestra parte, creemos haber evitado ambas cosas. Una teología que obligue a abandonar la comprensión didáctica del kerygma y a disolver unilateralmente la interacción de kerygma y didaché, de llamada a la decisión y de proceso de pregunta, no puede ser correcta, ya que no lo es ni bíblica ni empíricamente. La posición de Juan puede haber tenido su sitio didáctico en la situación histórica de pregunta de su tiempo, pero absolutizada y elevada a principio teológico, actuará de forma devastadora.

13 Pedagogía religiosa de la pregunta

En un mundo moderno en que precisamente los hombres no pueden pretender conocer las respuestas, un catecismo basado en respuestas es cosa pasada.

(Letty M. Russel, *Christian education in mission*)

El hecho de que tratemos la problemática pedagógicorreligiosa de la pregunta en el contexto no primario de un capítulo pedagógico, amplía el horizonte de la didáctica respecto a sus condicionamientos, al mismo tiempo que la limita respecto de sus posibilidades. Deber de la didáctica es hacerse cargo de los factores condicionantes que pedagógicamente posibilitan y constriñen a preguntar. Por el hecho de operar microestructuralmente ha de investigar la función pedagógica de la función interrogativa del lenguaje. La didáctica teológica concretiza este problema respecto a la enseñanza y a la discencia de la fe cristiana. Cabe formular así esta premisa: la posibilidad de enseñar y de aprender la fe penden didácticamente de la pregunta. Allí donde no hay nada que preguntar, sean cuales sean los motivos, tampoco habrá nada que aprender.

La teoría didáctica de la pregunta tiene ya una larga historia teológica que convendría desempolvar aquí. Lugar destacadísimo

en esta historia merecen los trabajos catequéticos de C. A. G. von Zezschwitz.[1] En este lugar nos importa establecer algunos puntos trigonométricos en la historia de la iglesia y de la pedagogía para, una vez así instruidos, confrontar el problema de la pregunta con la didáctica contemporánea.

1. *La pregunta entre la escolástica y el pietismo*

Si bien nunca se presentó el mensaje bíblico sin la intervención de la pregunta, como queda visto anteriormente, sin embargo, su formulación teórica no acontecerá sino mucho después. Sólo en la escolástica se comprueba formalmente esta dedicación teórica respecto al preguntar, pero no cabe pasar por alto la ingente labor preparatoria de Agustín. «Quien no ha visto la cuestión ¿cómo va a entender la exposición?», cita M. Grabmann, y registra:

> No sería difícil compilar con textos agustinianos una hodegética formal para la formulación, la precisión y la respuesta científica de las preguntas.[2]

La estructura dialogal es el principio didáctico fundamental de la escolástica. Anselmo practica la solución teológica de los problemas como camino entre la «interrogatio» y la «responsio», camino que sólo concluirá cuando el discípulo ya no tenga más preguntas que hacer. Abelardo, para justificar la pregunta y la duda, se remonta formalmente a la «búsqueda» de Mt 7, 7 y al Jesús que pregunta en el templo.[3] Con la transposición de la técnica de la disputa al método de la teología, la escolástica logra una cohesión tan firme como jamás ni antes ni después se ha dado. Según Grabmann, una explícita teoría de la «quaestio» la

[1] C. A. G. von Zezschwitz, *Die Katechese oder kirchlich-katechetischer Unterricht nach seiner Methode*, I-II, 1872-1874; en especial, I, 10 ss. 103 ss.

[2] M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, 1961, 140.

[3] M. Grabmann, *o. c.*, II, 203.

desarrolló por primera vez el canciller de Chartres, Gilberto de la Porrée (+ 1154): «Hic commemorandum est, quod ex affirmatione et eius contradictoria negatione questio constat. Non tamen omnis contradictio questio est... cuius vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, questio est».[4]

> La 'questio', define Grabmann, se da cuando en relación a un mismo objeto existen razones «pro et contra». La razón de por qué parecen existir fundamentos de verdad para ambas partes de la «contradictio», reside en un fallo aún no aclarado en una de las partes en liza, en la falta de claridad y en la equivocidad de la naturaleza objetiva o lingüística. Mediante la pregunta, que, en cuanto tal, no es verdadera ni falsa, al espíritu buscador de la verdad se le fija el objetivo de descubrir este fallo, esta oscuridad y equivocidad, y, asimismo, de separar lo verdadero y lo falso por medio de la distinción, para, de este modo, preparar y confirmar la recta solución de la pregunta en el sentido de un juicio afirmativo o negativo.[5]

La «quaestio» escolástica junto al argumento (videtur quod non) pone el contrargumento (sed contra), para responder luego en el corpus articuli: «respondeo dicendum». Desde una perspectiva didáctica, detrás de este esquema se esconde algo más que la sola técnica formalística de la enseñanza. La «quaestio» califica y legitima al pensamiento teológico como actitud de búsqueda que no se detiene ante ninguna instancia. En la escolástica el paso teológico del pensamiento y el pedagógico-religioso del aprendizaje coinciden en la pregunta. Para M. Linnenborn, que ha investigado a este respecto la obra del Aquinate,

> la 'quaestio' es, pues, una pregunta grávida de objeto, pero al mismo tiempo que pregunta por ese objeto, incluye también la pregunta por el yo. La 'quaestio' exige, por tanto, una respuesta a la pregunta por el objeto y, al mismo tiempo, la responsabilidad ante la instancia última que quiere llevar a la verdad y a la veracidad. En este sentido es auténticamente formativa.[6]

La «quaestio» tematiza en la pregunta objetiva por la verdad. El camino a las cosas del escolástico que pregunta (discursus

[4] M. Grabmann, *o. c.*, 425, nota 1.

[5] M. Grabmann, *o. c.*, 426 s.

[6] M. Linnenborn, *Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin*, 1959, 48.

rationis) le lleva irremisiblemente a la pregunta por Dios. La pregunta que busca llega a ser en la escolástica una característica del cristiano, así como el enseñar es una característica de la verdad, o, más concretamente dicho, un derecho de Cristo. El magisterio de Cristo y la soberanía de la verdad cristiana son realidades incuestionables en la escolástica. Aquí termina, pues, la elasticidad de la pregunta escolástica, al revelar su trasfondo doxológico. En la edad media, lo último no se cuestiona: es una respuesta presupuesta, inconmovible, una respuesta que, al preguntar, tiene que ser enseñada y aprendida.

La prioridad y la preponderancia de la respuesta es también lo que caracteriza, didácticamente hablando, a las preguntas medievales del catecismo, tanto antes como después de Lutero. Antes del reformador, la expresión «catecismo» comportaba un doble aspecto: 1) la instrucción oral de los candidatos al bautismo; 2) el acto de pregunta antes del bautismo, dirigido no al bautizando, sino a los padrinos. Junto al bautismo, la praxis de la confesión fomentaba también la actuación catequética de la iglesia en la edad media, por ejemplo por la estima de determinadas partes de enseñanza (decálogo), así como por el empleo de la pregunta. Según W. Neidhart, que ha investigado la psicología de la pregunta en el catecismo,

> la forma de pregunta de los catecismos del siglo XVI se retrotrae, en cuanto se me alcanza, a diferentes modelos: de un lado, la confesión medieval tiene forma interrogativa; de otro, en la literatura popular de los siglos XV y XVI, gozaba de gran predicamento el estilo dialogal: uno preguntaba y otro respondía.

Neidhart rechaza posturas anteriores, según las cuales las preguntas de los catecismos de la reforma habría que remontarlas a los exámenes de visita o a la experiencia personal del jefe de familia.

> La iglesia preguntaba aquí, como guardiana de la doctrina, a los miembros de la comunidad, quienes tenían que responder conforme a la conocida forma de fe. El examen penitencial de la edad media fue sustituido por el examen sobre la fe. De la pregunta penitencial que investiga los pecados ocultos que hay que confesar, nació la pregunta teológica, que está interesada en una confesión de fe formulada rectamente.[7]

También H. Jetter[8] emparenta la pregunta del catecismo con la audición del confesionario. Sobre su valor didáctico como examen no cabe ninguna duda. Por lo demás, ya los catecismos más conocidos de la época anterior a la reforma ofrecen el esquema de pregunta, v. gr. «las interrogacions menors» de los valdenses, o las célebres preguntas a los niños de los hermanos moravos. En la introducción a su catecismo (1528), escribe Andreas Althamer las siguientes observaciones, que si no correctas etimológicamente, sí son, en cambio, muy instructivas para la didáctica contemporánea:

> Vierto el vocablo anterior (catecismo) de la preposición «kata», id est rursus, echeo resono otra vez, replicar a uno después de hablar, pues es el caso que uno contesta a la pregunta o la repite, tal como el valle o el bosque repiten la resonancia de nuestro grito, que se llama «eco», o como se hace repetir a los niños hasta que han comprendido.[9]

El rector silesio, Valentín Friedland Trotzendorf (+ 1556), que gozó de cierta notoriedad en su tiempo, define también al catequista como un maestro

> que repite oralmente aquello que hay que aprender, hasta que el pupilo esté en condiciones de repetirlo.[10]

Preguntar, por tanto, significa sonsacar el eco del discípulo. Se evidencia aquí la tríada didáctica del medievo: lectio, me-

[7] W. Neidhart, *Psychologie des Religionsunterrichts*, 1967², 236, 237 s. R. Morgenthaler aventura una interpretación original de los catecismos de pregunta, *Strukturwandel in der Kirche*, en *Strukturprobleme der Kirche*. Studientage für die Pfarrer Heft 6, Bern 1968, 80: «Pues es el caso que fue la iglesia la primera en trabajar con máquinas de aprender y de enseñar. Los catecismos clásicos, por ejemplo el *Catecismo de Heidelberg*, no eran más que máquinas de refinadísima elaboración para la enseñanza y el aprendizaje: la materia de enseñanza estaba distribuida en pequeños pasos de aprendizaje fácilmente realizables, presentada en el juego de pregunta-respuesta (el catecismo se llamaba popularmente en estas tierras «el librillo de preguntas»)».

[8] H. Jetter, *Erneuerung des Katechismusunterrichts*. Theologische und päd. Grundfragen zu Luthers Kleinem Katechismus in der Gegenwart, 1965, 20.

[9] Citado según H. Graffmann, *Geschichte der Entstehung und Methodik des Unterrichts im Heidelberger Katechismus*, 1961, 661 s.

[10] Citado según F. W. Schütze, *Entwürfe und Katechesen über Dr. M. Luthers kleinen Katechismus*, I, 1865, VI.

moria, imitatio. Por lo que respecta a la pregunta, no se diferencian esencialmente la didáctica escolástica y la reformada. Varía, ciertamente, la relación al objeto por su contenido, pero no pedagógicamente.

> Al igual que en las escuelas del medievo, también en la reforma existió, y perduró hasta bien entrado el siglo XIX, la obligación fundamental de la escuela de transmitir un saber lingüísticamente preformado.[11]

La didáctica medieval, que preordena la respuesta al preguntar y que utiliza el preguntar primariamente como control de la respuesta, no por ello carece de voluntad pedagógica. Las preguntas en el *Pequeño catecismo* de Lutero incluso están acentuadas didácticamente cuando preceden a la cena como examen de la fe. La célebre indicación en la «Misa alemana» (WA 19, 76 ss.) no sólo pregunta el texto memorizado a los niños y a la servidumbre, sino que incluso llega a preguntar por la significación de determinadas partes de la doctrina. Si el catecismo es considerado como un «breve extracto y copia» de la sagrada escritura,[12] la pregunta tiende el puente a la predicación. En el prefacio al *Gran catecismo,* escribe Lutero:

> De ahí que sea también deber del padre de familia el que, al menos una vez por semana, pregunte y examine a sus hijos y a su servidumbre sobre sus conocimientos, y que si no lo saben, que se muestre severo... Pero no ha de ser suficiente que se comprenda y se pueda repetir textualmente, sino que ha de dejar ir a la predicación a la gente joven, y, particularmente, en el tiempo determinado para el catecismo, para que oigan interpretar y aprendan a comprender lo que encierra en sí un fragmento cualquiera, es decir, que también puedan decir después, tal como ellos lo han oído, y contesten correctamente cuando se les pregunta, de modo que no se predique sin utilidad y sin provecho.[13]

[11] E. Martin, *Grundformen des Gegenstandsbezugs im Unterricht.* Eine philosophisch-pädagogische Analyse, 1964, 141.

[12] I. Asheim, *Glaube und Erziehung bei Luther.* Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik, 1961, 272 ss. Lastimosamente, Asheim no se detiene en el problema de la pregunta. La pregunta reformada del catecismo debería ser examinada en su parentesco con la pregunta en el examen de la fe en los bautizados.

[13] M. Luther, *Grosser Katechismus,* Vorrede.

Como es sabido, Lutero ha convertido en obligación el conocimiento del catecismo, amenazando con castigos a los interesados. Los fragmentos doctrinales tienen carácter obligatorio, pues sin el sistema de referencia del saber fundamental catequético el cristiano permanece incapaz de aprovechar rectamente la predicación.

A veces, el ritual traslada el examen de la fe al culto divino. Así en la ordenación de Aschersleben (1575),[14] donde el diácono lee desde el altar los cinco artículos «por orden: uno detrás del otro, sin interpretación ninguna». Luego, «una joven recita la definitionem dei, en alemán». «Luego interviene otra joven y pregunta a otra una parte del catecismo con la interpretación del Dr. Martín Lutero». Después, «otra joven —según lo dispuesto por la maestra, como en el caso de las anteriores— pregunta otra parte de la doctrina cristiana». Finalmente, el diácono se pone a examinar y a enseñar sobre el catecismo «con precisas preguntas y respuestas».

El catecismo se convirtió ciertamente en un libro escolar, pero no en principio para lectura, sino habitualmente para examinar con preguntas.[15] El gran ejemplo de Lutero se convirtió pronto en algo canónico, dictado por el Espíritu Santo. El reconocimiento de los fragmentos interrogativos se torna necesario para la salvación. Así, por ejemplo, en el catecismo de los campesinos de Olevian (1590), donde se dice:

> Se ponen, pues, estas sencillas preguntas con la sana intención de que se aprendan de memoria sin particular molestia y esfuerzo, de modo que, merced a la gracia divina, acontezca más fácilmente el que los simples sepan consolarse de su salvación y mejorar sus vidas con el texto de estas partes principales.[16]

Con esta misma sana intención se componen libros de enigmas que proporcionan conocimientos bíblicos, tales como:

[14] O. Frenzel, *Zur katechetischen Unterweisung im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie,* 1915, 13.

[15] J. Dolch, *Lehrplan des Abendlandes.* Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte, 1965², 248 s.

[16] O. Frenzel, *o. c.,* 32; cf. 49 del *Leipziger Spruchbuch* (1605): «Si un hombre oye aplicadamente la palabra de Dios y repite y medita la misma palabra oída con una lectura atenta, el Espíritu Santo operará en el corazón de los hombres el verdadero conocimiento de Dios y una fe íntegra».

La primera parte del pasatiempo cristiano o libro que trata de los enigmas espirituales, entre los cuales están los de todas las preguntas y respuestas escritas de la manera más agradable, sobre Dios, la creación, los ángeles, los demonios, los hombres y todas las creaturas.[17]

La cultura de pregunta del catecismo es literariamente amplísima y ricamente monótona desde el punto de vista didáctico. El pietismo aporta una nueva variante que libera hermenéuticamente a la pregunta de la sujeción del examen, interpretándola existencialmente en relación con el individuo. A. H. Francke da el siguiente consejo:

Es necesario llevar a los niños cada vez más al verdadero conocimiento del catecismo, lográndose esto por medio de preguntas muy sencillas, ingenuas y claras. Y es que tanto mejor se afirme en ellos el uso del entendimiento, también se mantendrá, por tanto, en una constante repetición y aplicación en su propia vida.[18]

La pregunta pietista, además de intentar el recto entendimiento de una proposición, también está interesada en la correcta utilización en la capacidad de la praxis de la fe.

2. *La pregunta entre la catequética y la pedagogía de la reforma*

Catequética y pedagógicamente considerado, en ningún siglo se reflexionó con tanta intensidad sobre el preguntar como en el pasado. Al lado de las reflexiones científicas sobre el problema de la pregunta tenemos una multitud de escritos populares que desarrollan la doctrina cristiana en preguntas y respuestas, en una analogía más o menos estrecha con los catecismos reformados. La conexión con la cultura clásica del catecismo es abso-

[17] O. Frenzel, *o. c.*, 15.

[18] A. H. Francke, *Pädagogische Schriften*, edit. por H. Lorenzen, 1957, 20. Para la significación de J. Hübner, y ante todo de J. L. von Mosheim respecto a las preguntas catequéticas, cf. O. Frenzel, *Zur Katechetischen Unterweisung im 17 und 18. Jahrhundert*, 1920, 52 s.

lutamente consciente; es más, no raras veces se la institucionaliza con prescripciones eclesiásticas. El archidiácono de Kiel, C. Harms, recuerda a sus estudiantes de teología los «examina catechetica» al uso, y escribe:

La más antigua prescripción después del ritual de 1542, tal vez sea la común del 14 de diciembre de 1623, según la cual, tanto los jóvenes como los mayores han de someterse gustosamente al «examini catechetito» y contestar a las preguntas de los párrocos y predicadores, procurando asimilar en sus corazones sus enseñanzas, no apartándose de ellas y valorándolas muy mucho. El superintendente general Conradi, muerto en 1747, aún hacía preguntas a los adultos en sus visitas. Ustedes, amigos míos, deben saber qué es lo que aún tiene fuerza de ley.[19]

Respecto a la pregunta, establece Harms una relación cuidadosa:

No vamos a afirmar que con preguntas no llevaremos nunca la cabeza al corazón, o, dicho con el lenguaje de otra disciplina a la que también ustedes debieran prestar algo de atención, que con las preguntas habríamos de quedar siempre en el sistema cerebral, no alcanzando nunca el sistema ganglionar. Naturalmente, también cabe preguntar al sistema ganglionar, sólo que no debemos hacer tales preguntas que únicamente estén dirigidas a la facultad de pensar, sino que asimismo debemos plantear aquellas preguntas, que también se dan, que al igual que aguijadas y clavos (Qo 12, 11) busquen el sentimiento, el corazón.[20]

De todos los teólogos científicos que en el siglo XIX trabajaron en la teoría de la pregunta, merecen un lugar destacado C. Palmer y C. A. G. von Zezschwitz. Los dos eluden limpiamente aquel ingenuo formalismo de la pregunta, en que luego incurren incansablemente varios epígonos de esta época. Palmer posee una sobria valoración del método del catecismo:

El cristianismo no es sólo una fe fundamentada en lo acontecido, en la efectiva revelación de Dios que no cabe catequizar desde el hombre, sino también objeto de predicación; el conjunto doctrinal edificado sobre aquella revelación contiene también muchos conceptos

[19] C. Harms, *Pastoral-Theologie*. In Reden an Theologiestudirende, I, 1834, 155 s.

[20] C. Harms, *o. c.*, 157 s.

que, para ser aprehendidos, reclaman que el discípulo se eleve a una intuición espiritual que sólo puede realizar la palabra inmediata y generatriz. Ciertamente, cabe preparar bien con preguntas lo más alto y lo más profundo, pero lo fundamental ha de decirlo el catequista al niño, un catequista hecho profeta, bien que luego debe transformarse esto en una confesión de fe del niño.[21]

Para formar a la juventud en la confesión de fe, sostiene Palmer la validez de la pregunta reformada del catecismo:

Afirmamos, pues, que la pregunta catequética tiene también el objetivo —incluso en esto radica su más alta y hermosa significación— de posibilitar que el niño emita una confesión de fe en su respuesta.[22]

Tanto en Palmer como en sus predecesores, la pregunta del catecismo es un derecho didáctico del maestro. No se debe ni se puede esperar que los niños pregunten. A lo sumo es posible que acontezcan tales preguntas infantiles en situaciones de mutua confianza.

Pero si se convirtiese esto en una costumbre, se evidenciaría que la indiscreción y la verbosidad han ocupado el lugar de la pasión por el aprender.[23]

Partiendo de la esencia del cristianismo, fundamenta C. von Zezschwitz un doble método didáctico: un método acroamático-expositivo y otro erotemático-interrogativo. Es notable aquí su valoración didáctica:

La enseñanza en el cristianismo ha de aparecer, en primer lugar, en forma de la positividad o de lo acroamático, en correspondencia a la naturaleza de lo posterior. A este método didáctico le llamamos revelativo-positivo. En el camino de la «narratio», esto es, de la relación de los hechos en forma de narración se realiza primordialmente esta enseñanza... Al apoyar, facilitar y dirigir el método didáctico erotemático el proceso natural del espíritu, aparecerá como el procedimiento didáctico exigido después del método positivo-acroamático, y utilizará los resultados de este último como presupuesto y medio para la continuación orgánica en el conocimiento cristiano.[24]

[21] C. Palmer, *Evangelische Katechetik*, 1864⁵, 94.
[22] C. Palmer, *o. c.*, 92.
[23] C. Palmer, *o. c.*, 86.

El discípulo no debe someterse a operaciones mágicas en la fe, sino que tarea suya ha de ser aprender espiritualmente la enseñanza formulada en palabras. Por eso puede y debe salir al encuentro de la pregunta. La pregunta catequética es una benevolencia con la que la autoridad magisterial que exige la fe, provoca a la imitación en el adepto.

Honrado se ha de sentir, por así decirlo, aquel a quien se le propone como pregunta e invitación, para que decida personalmente aquello que otro, por encima del maestro, podría transmitirle como decidido e indubitable según su opinión. Es este un primer momento de la significación pedagógica de la pregunta que no es lícito infravalorar.[25]

Importantes pedagogos del siglo XIX han trabajado concienzudamente por establecer las reglas apropiadas de la catequética. Diesterweg escribe:

Cuando se instruye dialogal o conversacionalmente, la enseñanza se mueve en preguntas y respuestas —es lo que se dice una enseñanza con preguntas. Estas pueden partir tanto del maestro como de los discípulos. Cuando sucede esto último, cabe entonces hablar de una vida espiritual en la escuela. Ahora bien, la enseñanza en preguntas no siempre es ampliativa. Si se refiere a lo ya aprendido, tendremos una enseñanza en preguntas examinadoras; si, por el contrario, se refiere a algo nuevo, que ha de ser desarrollado por el espíritu del alumno, la enseñanza es catequética o socrática.[26]

Lapidariamente lo formula G. Dinter: «Catequizar significa instruir en preguntas y respuestas».[27] A diferencia de Palmer, Dinter fomenta la libre pregunta de los niños, la exteriorización de una opinión no solicitada e incluso el enjuiciamiento de respuestas ya dadas y las objeciones. Dinter descubre en la pregunta de Jesús el método socrático. El catequista perfilado por Dinter

[24] C. A. G. von Zezschwitz, *o. c.*, II, 1 s.
[25] C. A. G. von Zezschwitz, *o. c.*, 384.
[26] A. Diesterweg, *Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer*, edit. por J. Scheveling, 1958, 135.
[27] G. Dinter, edit. por G. Fröhlich, 1902, 426.

es un amable interlocutor que, incluso fuera del tiempo de escuela, charla con los niños por las calles del pueblo y los anima a formular libres respuestas.

Teológicamente, sin embargo, no deja Dinter a la pregunta libre curso. El conflicto entre la fe bíblica en los milagros y la ciencia moderna es resuelto por él de la forma didáctica siguiente:

> Aquí, maestro, ponte en guardia. Investiga para ti como cabeza pensante, como experto o semiexperto, lo que deba sostenerse sobre el asunto. Pero como maestro del pueblo, en absoluto has de hacerte preguntas. El común de los hombres no es más ilustrado por saber si el maná es natural o sobrenatural. La confianza en tu ortodoxia y, lo que es más importante, la fe en la credibilidad de la biblia puede zozobrar en este escollo.[28]

El elogio de la forma interrogativa de la enseñanza se entona a lo largo de decenios y en muchas ediciones de la literatura especializada. Valga como ejemplo lo que dice Reinstein:

> Por las preguntas que el maestro dirige a sus discípulos cabe conocer el grado de su formación, de su agudeza, de su dominio del lenguaje y de su habilidad para la enseñanza. La forma interrogativa de la enseñanza es un arte que nunca acaba de aprender el verdadero maestro, aunque alcance la edad de Matusalén.[29]

Las más de las veces se entiende la pregunta como un juicio incompleto, siguiendo en esto a Herbart,[30] que trata de la pregunta, desde un punto de vista filosófico, en el tratado sobre la Lógica y en el capítulo *De los juicios*.

¿Cómo opera, pues, el preguntar didácticamente así entendido, desde el punto de vista de la pedagogía de la religión? Nos ilustran sobre esto los innumerables libros auxiliares publicados para conversaciones catequéticas. Para un tratamiento instructivo del primer mandamiento, por ejemplo, J. C. Itzerott propone el siguiente diálogo:

[28] G. Dinter, *o. c.*, 460 s.

[29] A. Reinstein, *Die Frage im Unterricht.* Zugleich Versuch einer praktischen Logik, 1895⁵, 4.

[30] J. F. Herbart, *Werke*, IV, edit. por K. Kehrbach / O. Flügel, 1964, pár. 52 ss.

> *Maestro:* ¿Como qué Dios se revela, pues, Dios, cuando dice: Yo soy?
>
> *Niño:* Como un Dios personal y viviente.
>
> *Maestro:* Al percibir mi voz, cuando yo hablo contigo, ¿de qué no puedes dudar en absoluto?
>
> *Niño:* De que usted exista.
>
> *Maestro:* Aplica esto a Dios.
>
> *Niño:* Dios nos habla, nosotros oímos su voz, por eso no podemos dudar de su existencia.
>
> *Maestro:* Si, con todo, pretendieses decir: no hay Dios, ¿cómo se te debería llamar con el Salmo 14, 1?
>
> *Niño:* Un insensato.[31]

En la interpretación de una perícopa bíblica, por ejemplo la del centurión de Cafarnaún, hay que mirar qué preguntas están permitidas y cuáles no.

> La pregunta: ¿se conocían Jesús y el centurión?, es legítima, pues la probabilidad habla en favor de la hipótesis de que se conociesen. Pero, a su vez, hay que rechazar decididamente la siguiente pregunta: ¿Qué habrán pensado uno del otro? [32]

Si se consintiese en ello, se generaría una cadena infinita de preguntas, y sería menester fantasear poderosas maniobras de preguntas-respuestas, restando fuerzas a la lucha contra la ignorancia. Confiando ciegamente en una lógica de la enseñanza, según la cual cada objeto oculta en sí determinadas preguntas, tal como la nuez su núcleo, existe el peligro de abandonarse al juego bastante incontrolado de encontrar tales preguntas y de presentárselas a los discípulos. En el caso más grave, las preguntas se convertirán no en ayudas para un juicio propio, sino en agentes del prejuicio.

> Pero ¿cómo se puede hacer llegar este reino de Dios? ¿Tal vez por hechos de poder externo? ¿Por qué no? ¿Qué hay que pensar de los

[31] J. C. Itzerott, *Katechetische Unterredungen über die Hauptstücke des kleinen Katechismus Luthers*, I, 1876, 33.

[32] O. Foltz, *Frage im Unterrichte*, en W. Rein, *Encyklopäd. Handbuch der pädagogik*, II, 1904², 959.

socialdemócratas que quieren traer mejores tiempos por medio de la revolución violenta? ¿Por qué, pues, los socialdemócratas no quieren saber nada de Jesús y de la religión cristiana? ¿En qué medida, pues, se asemejan los enemigos de Jesús en su tiempo y en el nuestro? [33]

El siglo de la pregunta termina en un amodorramiento. Se ha visto que la pregunta autárquica de los maestros, a la postre, maltrata al niño; se pone en tela de juicio si la pregunta de los discípulos es útil para la enseñanza, especialmente si es propia de la enseñanza de la religión.

Casi debería intentarse descartar aquí totalmente la pregunta de los alumnos, pues ocurre que con la enseñanza de la religión ponemos el pie en un mundo donde impera la fe, donde no existe la solución de los enigmas que satisfagan plenamente al entendimiento... Si el maestro tiene en su clase a niños que respiran el aire de quienes se burlan de la religión, deberá meditarlo muy bien antes de excitar el gusto de los niños por la pregunta en una materia como la religión. De lo contrario, podría ocurrir que algún joven avieso y astuto, incitado generalmente por los mayores, le propusiese preguntas que le infundiesen un terror incurable.[34]

Ya Dinter era del parecer de que «Siempre es mejor que el niño no pueda nunca recordar un tiempo en el que haya vivido sin pensamientos en Dios».[35]

Ahora, cuando las grandes catástrofes del siglo XX ya relampaguean en el horizonte, la llamada al idilio se convierte en programa didáctico para los niños. Pese a que los adultos se hallen cada vez más en una posición dubitativa frente a la fe tradicional de sus mayores, sin embargo ha de seguir siendo indubitable para chicos y chicas.

En general, el niño no se ve atacado tan fácilmente por dudas religiosas; ama el mundo de lo maravilloso y se siente bien y feliz en la atmósfera del Nuevo Testamento. ¿A qué, pues, destruirle con una pregunta salida de corazones pérfidos su cielo de completa felicidad y dicha? ¿No es, acaso, una frivolidad? [36]

[33] Thrändorf, *Der Religionsunterricht auf der Oberstufe der Volksschule*, I, 1980, 84.

[34] K. Krambeer, *Das Fragen der Schüler als Forderung einer Pädagogik der Tat*, 1909, 35 s.

[35] G. Dinter, *o. c.*, 391 s.

En esta atmósfera didáctica enciende la pedagogía reformada sus nuevas ideas, su protesta contra la dictadura de la forma interrogativa de la docencia. Para H. Gaudig el preguntar es sencillamente «una brutalidad».

Nuestra escuela alemana sufre bajo el despotismo de la pregunta en todas sus secciones. En la pregunta, el objetivo intelectual es dado por el maestro, en vez de ser hallado por el alumno. Ahora bien, sólo es posible justificar este hecho en tanto en cuanto el alumno sea incapaz de encontrarlo por sí mismo. En segundo lugar, en el preguntar el estímulo para el trabajo espiritual acontece desde fuera, no por un impulso interior. Preguntar allí donde el movimiento del espíritu del alumno puede seguir por sí mismo espontáneamente, es un pecado didáctico. En tercer lugar, en el proceder de la pregunta, el avance de pensamiento a pensamiento sucede por medio de un nuevo toque de la pregunta, no por un movimiento espontáneo. Por medio del método didáctico interrogativo nunca aprenderá el alumno a orientar sus pensamientos a una meta, ni mucho menos se desarrollará en él aquella aspiración de meta del pensamiento, impulsivamente operante, que es la consecuencia de un ejercicio continuado en la orientación arbitraria del pensamiento.[37]

Los pedagogos reformados descubren la pregunta del discípulo, es decir, la pregunta no construida artificialmente, sino la pregunta natural-original. No se fomenta la cultura de pregunta del maestro, sino la naturaleza de pregunta del discípulo. B. Otto escribe:

La pregunta que plantea un discípulo será contestada según sus posibilidades por los mismos condiscípulos. Sucede esto de una manera absolutamente natural, tal como es el caso en la familia. Cuando un niño pregunta algo en la mesa ocurre que, en primer lugar, intentará contestar algo alguno de sus hermanos mayores, y sólo cuando éstos fracasan, intervienen los padres. Pues otro tanto ha de ocurrir aquí.[38]

Los pedagogos reformados no están interesados en la pregunta como enseñanza, sino como vida, y, a ser posible, como vivencia

[36] K. Krambeer, *o. c.*, 36.

[37] H. Gaudig, *Didaktische Ketzereien*, 1922⁵, 1 s.

[38] B. Otto, *Ausgewählte päd. Schriften*, edit. por K. Kreitmair, 1963, 127.

que se abre camino naturalmente (instintivamente). De ahí que en la cuestión de la enseñanza de la religión, O. Eberhard no espere nada del mandato y de la pregunta del maestro:

> Viene todo por sí mismo: brota de la siempre fluyente y aún no regulada fuente original de pregunta en la habitación de los niños, y se va desarrollando mediante la curiosidad en una fuerza educativa.[39]

La marcha por el camino hacia la libertad didáctica aspira al diálogo libre en la enseñanza, cuya importancia tiene todavía una validez indiscutible en la pedagogía de la religión. Ocurre, ciertamente, que el autor que traza la línea divisoria entre el enfrentamiento de la teología con la pedagogía de la reforma, evidencia la tradicional inseguridad frente a la pregunta.

> Con la liberación de la espontaneidad de pregunta en los discípulos no se ha hecho nada en absoluto. Lo decisivo es que se planteen preguntas fecundas que contengan problemas, que surjan del objeto de la enseñanza o que apunten a él. Sin embargo, es conocido que, respecto a las preguntas que a nosotros nos inquietan en la enseñanza eclesiástica, los discípulos parecen no tener ojos para ellas, o son incapaces de formularlas, o temen expresarlas.[40]

Echamos en falta aquí, como, por lo demás, en toda la pedagogía de la reforma, una percepción de la inseparable solidaridad de la naturaleza de la pregunta y de su socialización. Desde una perspectiva pedagógico-religiosa, y al seguir teniendo validez oficial los catecismos clásicos, la respuesta permanece subversivamente victoriosa. Ocurre entonces que se intentará dignificar las preguntas espontáneas de los alumnos como «grados variables de la oposición».[41] Sólo que esta oposición está didácticamente en posiciones perdidas. Se impone a todo precio que la respuesta del catecismo salga victoriosa bajo cualquier circunstancia.

39 O. Eberhard, *Arbeitsschulmässiger Religionsunterricht*, 1925³, 13.

40 S. Wolf, *Ev. Unterweisung und Innere Schulreform*, 1959, 248.

41 J. Schieder, *Katechismus-Unterricht*, 1951⁶, 22; H. Graffmann, o. c., 688, intenta el siguiente desafuero: «Entendemos las preguntas del catecismo como preguntas de los niños, o, más exactamente, como preguntas planteadas desde las cosas a la enseñanza que hay que tratar; y las respuestas del catecismo las entendemos no como respuestas de los niños, sino como respuestas de los padres que nos han de ser útiles en la contestación a la pregunta planteada».

Esta melancólica divisa es válida para todos los intentos de catecismo realizados en los últimos decenios. En los dos proyectos de Bonhoeffer[42] es evidente el esfuerzo por superar el examen en la fe con una auténtica pregunta de los alumnos. En el *Katechismus der Bistümer Deutschlands* («Catecismo de las diócesis alemanas»), de 1955, se han esparcido generosamente las preguntas. El *Evangelische Katechismus,* de Renania (1962), evita, en general, las preguntas acuñadas. Pero porque apenas reflexiona[43] desde un punto de vista didáctico, sus enseñanzas giran en torno a sí mismas y se echan de menos las preguntas del hombre de hoy. El *Evangelische Katechismus für Erwachsene* («Catecismo evangélico para adultos»), de Westfalia,[44] intenta ofrecer al hombre contemporáneo «una adecuada instrucción», es decir, dar una respuesta a sus preguntas. El *Catecismo holandés*[45] titula su capítulo introductorio: «El hombre que pregunta», pero los obispos de Holanda avanzan ya en el prólogo que «Todo el mensaje, la fe en su conjunto sigue siendo la misma; nuevo es, sin embargo, el modo de acercarnos a ella, nuevo el aspecto del todo».

El derecho a la pregunta es hoy reconocido por ambas confesiones cristianas en Alemania, pero se fracasa didácticamente porque no se quiere (o no se puede) dejar de lado la situación privilegiada de la respuesta. Ocurre así que el preguntar deviene algo caduco y absurdo. Donde las nuevas preguntas sólo pueden bailar litúrgicamente en torno a las viejas respuestas, sin poderlas cambiar realmente, no existe diálogo alguno. El error didáctico está en la autocomprensión de las iglesias, que los obispos católicos han formulado con toda claridad, aunque las autoridades magisteriales evangélicas piensan esencialmente lo mismo al respecto. Dicen los obispos católicos alemanes:

> Es para la iglesia una tarea muy urgente y llena de responsabilidades el configurar de tal modo este testimonio de fe en un mundo

42 D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, III, edit. por E. Bethge, 1960, 248 ss; 335 ss.

43 Cf. H. D. Bastian, *Erfahrung mit einem neuen Katechismus:* KidZ 18 (1963) 100 ss.

44 C. Bourbeck / G. Grimme / E. Klessmann, *Christ in der Welt*, 1964, Vorwort.

45 *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, 1968 (Edición española: *Nuevo catecismo para adultos*. Herder, Barcelona 1969).

enfermizante ocupado consigo mismo, que pueda éste comprender la palabra de la iglesia como respuesta a sus preguntas y como liberadora orientación.[46]

Jamás le fue prometido a la iglesia el ser una ultraestable institución de respuestas que hubiera de afirmarse con catecismos. La pretensión dogmática de «aclarar problemas actuales a la luz del evangelio» seguirá siendo algo estrictamente ideológico en tanto se impida a las preguntas abrir agujeros en la cultura del catecismo. La voluntad pedagógica de la reforma puede, ciertamente, llamar la atención a la didáctica teológica, pero no puede sacar de sus miserias a la pedagogía de la religión. Sigamos la propuesta de L. M. Russell:

> que necesitamos libertad y coraje para vivir con preguntas en vez de con respuestas. En un mundo cambiante, sólo son posibles (las) respuestas cambiantes.[47]

L. Russell quiere reunir en un todo a las preguntas con la realidad social y con la comunidad eclesiástica, sin que se eche de menos el esfuerzo pedagógico-religioso de la base.

> Si esta comunidad es incapaz de expresar con su vida el catecismo del testimonio y del servicio, nunca aprenderá el discípulo las preguntas correctas. Será octogenario y seguirá con las mismas preguntas: ¿dónde está Dios?; ¿por qué he de amar a los otros?; ¿quién soy yo?; ¿quién es mi prójimo? Ocurre esto porque no participó nunca en una comunidad que viviese fuera de las respuestas de esas preguntas. Sólo una comunidad con inquietudes puede mover al discípulo a las próximas preguntas de: ¿cómo puedo amar a Dios?; ¿qué puedo hacer por mi prójimo?; ¿cómo enseñar a otros que son importantes porque Dios los ama?; ¿cómo trabajar por la justicia y la reconciliación? A su vez, estas preguntas sólo mueven a las próximas, cuando el discípulo es capaz de participar en toda clase de intentos arriesgados de vivir fuera de las respuestas a través de acciones concretas en y a través de las estructuras sociales de la sociedad.[48]

[46] *Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind,* 1967, 5; cf. W. Trillhaas, *Ev. Predigtlehre,* 1964[5], 145: «En el fondo, no soy de la opinión de que nuestra tarea sea refundir continuamente la doctrina cristiana y el mensaje. Es claro que esto no acontecería sin una pérdida de sustancia».

[47] L. M. Russell, *Christian education in mission.* Philadelphia 1967, 32.

[48] L. M. Russell, *o. c.,* 109.

También W. Neidhart enjuicia negativamente la función didáctica de los catecismos clásicos:

> El párroco ya no puede hoy, tal como lo hiciera Ecolampadio en su catecismo, hacer que sus discípulos repitan de memoria las respuestas aprendidas a preguntas de la especie de: ¿eres cristiano?; ¿quieres seguir siéndolo?; ¿incluso quieres seguir siéndolo en el tiempo de la persecución? La razón de esto hay que verla en que dicho párroco no puede exigir aquí una respuesta obligatoria, y una respuesta que no sea obligatoria no tiene gran valor.[49]

Por su parte, W. Jentsch, intenta salvar las viejas respuestas con una argucia didáctica:

> De este modo, sin embargo, la sustancia de la respuesta, como la revelación, queda independiente de la pregunta. Pero el modo como se da esta respuesta no puede ser indeterminado e insensible a la pregunta planteada. En caso contrario sería una afirmación aislada, pero no ya una respuesta.[50]

En tanto la iglesia dé a su inconmovible verdad de la revelación la forma didáctica de una respuesta inconmovible, difícilmente podrá salvarse de su miseria pedagógico-religiosa. Quedarán, sí, las invectivas contra un presente enfermizo, la ira impotente de un jefe de pequeña estación que —con absoluta suplerfluidad— hace la señal de partida a un tren especial que pasa resollando a su lado. La cristiandad volverá a tener respuestas, cuando ella misma, no «el mundo», tenga otra vez preguntas. Didácticamente rige el principio de que con la respuesta crece la pregunta; no a la inversa.

3. *La importancia pedagógico- religiosa de la pregunta*

La actual determinación de una función pedagógico-religiosa de la pregunta no se fundamenta inmediatamente en la concepción de la pedagogía reformada. El punto de partida no cabe

[49] W. Neidhart, *o. c.,* 240.

[50] W. Jentsch, *Handbuch der Jugendseelsorge,* II, 1963, 248.

ponerlo unilinearmente en esta o en aquella otra forma pedagógica de enseñanza, sino que requiere la conexión con diversas reflexiones que, por caminos divergentes, abocan todas al problema de la pregunta.

Entre ellas, habría que citar aquí: 1) la nueva valoración didáctica de la pregunta del alumno y del maestro en conexión con el principio dialógico; 2) el descubrimiento del momento fecundo como lugar de origen de la pregunta; 3) el preguntar como categoría de una antropología pedagógica; 4) la determinación sociológica (empírica) de las preguntas del maestro y de la juventud; 5) la pregunta como aspecto de una teoría contemporánea de la escuela; 6) las preguntas como puente de contacto entre la hermenéutica y la didáctica.

Las citadas vías no discurren pacíficamente las unas junto a las otras, sino que repetidamente se cruzan y se superponen. Una teoría pedagógico-religiosa de la pregunta puede ciertamente dis tinguirlas conceptualmente, pero no de hecho.

Cuando, a la vista de su gato, M. Buber descubrió «un algo de asombro y de pregunta»,[51] el principio dialógico estaba adquirido.

> Un perro te ha mirado, tú respondes a su mirada; un niño te ha cogido la mano, tú respondes a su contacto; una turba de hombres se mueve en tu derredor, tú contestas a su miseria.[52]

La visión de Buber orienta la consideración decididamente lejos del clisé de pregunta que se espera organizada por el maestro, o inorgánica e impulsiva si son los alumnos quienes la plantean. Al contemplar Buber la estructura dialogal de la existencia humana, reconoce la dimensión de la pregunta incluso allí donde no aparece formulada. El lenguaje vivo no lo genera la univocidad, sino la polisemia. La relación educativa también es dialogal —transida por preguntas—, aunque no se exprese en absoluto. Cuando el maestro entra en una clase ya está en un horizonte de pregunta; y contesta responsablemente cuando no se limita a pacificar a sus discípulos, sino cuando más allá de sus alternativas avanza hacia una nueva posibilidad.[53]

[51] M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, 1959, 98; cf. B. Casper, *Das Dialogische Denken*, 1967.

[52] M. Buber, *Schriften zur Philosophie*, en *Werke*, I, 1962, 190.

Sobre el fondo del principio dialogal no hay didácticamente cabida para el juego contrapuesto de las preguntas de los discípulos y del maestro. Ambos obtienen o pierden conjuntamente su sentido. Esto es lo que caracteriza a la dialéctica del proceso doceo-discente. Cada solución unilateral pervierte la relación pedagógica. La pregunta del maestro absolutizada termina en un despotismo didáctico, la pregunta absolutizada del discípulo acaba en la anarquía didáctica. Pues el preguntar es una forma de conducir la enseñanza que debe ser compartida dialogalmente. Esto no significa que la pregunta del maestro y la del alumno a la postre se confundan. Sus funciones son fundamentalmente diferentes y, por lo común, tan poco intercambiables como la relación entre el enseñar y el aprender, el saber y el ignorar. La pregunta del maestro hace pedagógicamente más viejo a aquel que la pone, independientemente de su edad biológica. La pregunta del alumno, *a la inversa, hace pedagógicamente más joven a aquel que la* plantea, también con independencia de su edad biológica. Ambas se encuentran sólo allí donde es afirmada la autoridad de lo real.

> El maestro que hace una pregunta no simula ignorar algo que en realidad sabe exactamente y no pide del alumno información sobre algo que le sea desconocido. Sencillamente le insta a considerar un objeto presente bajo un determinado punto de vista.[54]

Aebli, de quien son estos juicios, pertenece a la rara especie de didácticos que tienen una clara idea de la microestructura pregunta. En conexión con las investigaciones de Piaget escribe:

> Así, pues, una pregunta o un problema no es otra cosa que el proyecto de una acción o de una operación que empleará el sujeto en un nuevo objeto que aún no está clasificado, ni ordenado o numerado en el espacio.[55]

La macroestructura enseñanza depende en absoluto de la eficacia de las operaciones de pregunta que ha de ser dialécticamente

[53] Cf M. Buber, *Reden über Erziehung*, 820, 827.

[54] H Aebli, *Grundformen des Lehrens*. Ein Beitrag zur psychologischen Grundlegung der Unterrichtsmethode, 1963², 141.

[55] H. Aebli, *Psychologische Didaktik*, 1963, 79.

partícipe y existente en todos, aunque nadie verbalice las preguntas.

> En todos los casos en que el alumno no es capaz de plantear la pregunta, de exponer el problema, ni de advertir los fallos, tiene que aceptar la pregunta del maestro. La situación de pregunta ha de ser creada en tal forma que el alumno la juzgue apropiada para él, esto es, que posea para él un carácter de invitación. Esto presupone en el alumno las motivaciones pertinentes.[56]

Sin estímulo psíquico no se moviliza la pregunta. Sin un conocimiento de la base de motivación de sus alumnos, el maestro no puede ni debe preguntar. Pero si ha captado su situación individual y se ha cerciorado del asunto bajo el aspecto de sus aspectos problemáticos, se verá obligado a preguntar.

> La pregunta del maestro establece vicariamente una precisa relación entre alumno y objeto. Pero la finalidad de esta pregunta es, en último análisis, la autonomía de pregunta en el alumno.[57]

Semejante autonomía de preguntar en el alumno es la meta de la enseñanza, no su presupuesto; es cultura, no naturaleza. La pregunta del alumno vive en formas diversas de enseñanza, no necesariamente más en el diálogo docente que en la silenciosa tarea con el objeto.[58] A veces fructifica invisiblemente a lo largo de días e incluso de meses y años. Una de las tareas más difíciles y a la vez necesarias en la enseñanza es la movilización y constitución a largo plazo de semejantes preguntas en los alumnos.

De lo dicho resulta claro que la pregunta del maestro no deduce su derecho a la existencia de un saber superior, sino del motivo pedagógico de crear espacios libres para las operaciones de pregunta del discípulo acerca de un objeto.

> La actitud del maestro está caracterizada por el patrimonio doctrinal como problema. Quien comprende esto, tiene derecho a preguntar; quien no lo comprende, ha de callarse hasta que lo haya encontrado. El celo por el problema exige actos de pregunta y actos de silencio al mismo tiempo.[59]

[56] H. Schiefele, *Über die Führung von Denkvollzügen durch die Lehrerfrage:* Welt der Schule 16 (1963) 294 s.

[57] H. Schiefele, *o. c.*, 295; cf. R. Wegmann, *Theorie des Unterrichts*, 1964, 151, donde se entiende la pregunta del maestro como un estímulo cognoscitivo, emocional y práctico.

[58] Cf. O. F. Bollnow, *Sprache und Erziehung*, 1966, 61 ss. Por desgracia Bollnow ha pasado por alto el preguntar como microestructura independiente.

Petzelt pasa por alto que en la enseñanza también los actos de silencio pueden y deben ser actos de pregunta. Si alguna situación hace imposible la enseñanza, es el silencio sin preguntas.

Saquemos un balance. La función didáctica de la pregunta del maestro consiste:

1) en su carácter de invitación a la propia actividad de los alumnos,
2) en la orientación de su actividad mental,
3) en el control de los esfuerzos,
4) en la aprehensión de lo problemático y en la ejercitación de la capacidad de poder preguntar.[60]

La función didáctica de la pregunta en los discípulos consiste a su vez:

1) en la petición de ayuda intelectual por el maestro,
2) en su carácter de invitación a la colaboración de los condiscípulos,
3) en la señal de una falta de orientación,
4) en la posibilidad de aprehender lo problemático y de concluir provisoriamente una conexión significativa.

Las preguntas del maestro y las de los discípulos permanecen en el aire mientras no están ambas controladas empíricamente. R. y A.-M. Tausch han investigado estadísticamente la enseñanza y han comprobado para la pregunta del maestro un valor medio de 56,3 por hora, mientras que para la preguntas de los discípulos el valor medio quedaba en 2,2.

> En una clase de 30 alumnos como media y con 5 horas de enseñanza al día, un alumno hace, por término medio, una pregunta cada tres

[59] A. Petzelt, *Frage und Antwort*, en *Herder-Lexikon der Pädagogik*, II, 1962[3], 66

[60] L. Klingenberg / H. G. Paul / H. Wenge / G. Winkler, *Abriss der Allgemeinen Didaktik*, 1966, 153.

días, mientras que el maestro en esos tres días de clase dirige más de 800 preguntas al conjunto de sus alumnos.[61]

Sobre el fundamento de las investigaciones estadísticas acerca de la comunicación verbal maestro-alumno, cabe decir que, cuanto mayor es la abundancia de palabras en el discurso del maestro, tanto más directivo es el estilo de la enseñanza; cuanto más frecuente es la pregunta del maestro, tanto mayor el peligro de autocracia didáctica.

La forma de enseñanza de la pregunta verbalizada del maestro está, pues, hipertrofiada, si recordamos que la pregunta pertenece a las formas reversibles de comunicación. La determinación de los cocientes sociales de reversión (CSR) de la pregunta en la enseñanza de la religión es un importante problema de la investigación empírica pedagógico-religiosa. Presupone un análisis fundamental de las microestructuras teóricas de la comunicación.

Con sin igual empuje ha intentado M. Wagenschein, desde la perspectiva didáctica de su especialidad, romper para la física la hegemonía de pregunta del maestro y garantizar un espacio al derecho de pregunta del niño.

> Se podría decir sin excesiva exageración que, en realidad, lo más importante en una masa de saber son las lagunas —sin lagunas no hay estructuras—, que sin ellas aparecería un espacio estancado en lo estático, y que sólo de las lagunas nace la fuerza succionante que estimula al incesante complemento.[62]

Quien descubre didácticamente lagunas, ya ha empezado el proceso de pregunta.

> Así como hay que poner una vela para que sea hinchada por el viento, así la pregunta se hace cuando los niños son cogidos por la resaca del problema. Esto puede durar mucho tiempo.[63]

[61] R. y A. M. Tausch, *Erziehungspsychologie.* Psychologische Vorgänge in Erziehung und Unterricht, 1965², 102.

[62] M. Wagenschein, *Ursprüngliches Verstehen und exaktes Denken.* Päd. Schriften, 1965, 155.

[63] M. Wagenschein, *o. c.*, 401; cf. del mismo, *Die pädagogische Dimension der Physik*, 1962, 159: «No contagia el saber, sino el buscar».

Además del control estadístico del acontecer instructivo de la pregunta, que estimula al didáctico a la búsqueda permanente de lagunas, existe la segunda tarea empírica de una teoría didáctica de la pregunta: la posibilitación del comportamiento de pregunta con los condicionamientos socioculturales. Cabe referir aquí todo lo dicho anteriormente sobre la sociología de la pregunta y que no vamos a repetir. La didáctica tiene el deber especial de apreciar pedagógicamente las formas sociales de la pregunta.. Advierte, por ejemplo, que con el acrecentamiento de la libertad de decisión de los jóvenes,[64] crece la potencia de pregunta, sin que se garantice una correspondiente capacidad de pregunta. Por otra parte, el mundo automatizado del trabajo entumece rápidamente al individuo, como ha observado bien H. Weinstock:

> Como la empresa mecanizada obliga en todas partes y siempre a respuestas fijas, se le va a ese ser interrogativo que es el hombre su verdadera atmósfera vital, la libertad de pregunta; y esto, a su vez, tiene como consecuencia que, a la postre, en este espacio vacío se le quita el gusto por la pregunta.[65]

¿Qué significa eso para la pregunta cuando, a diferencia de la cultura de respuesta del siglo XIX, opera en medio de una «sociedad informada» que no sufre únicamente de ignorancia, sino

> de saber demasiado y de saber demasiado pronto, de tener que saber lo no buscado, de saber a medias, de simple saber a jirones, de saber sin orden? [66]

Frente a tales problemas, la didáctica teológica está aún desvalida. De todos modos, no faltan estímulos competentes para registrar la virulencia de la pregunta en la juventud en el activo de un balance pedagógico-religioso.[67]

Para llevar a cabo esta tarea, vamos a tomar un nuevo punto de partida. Si hasta ahora hemos discutido la correlación de las

[64] Cf. para esto, W. Brezinka, *Verantwortliche Jugendarbeit heute*, en *Die Jugendfrage - eine erzieherische Aufgabe*, edit. por H. Röhrs, 1965, 379.

[65] H. Weinstock, *Arbeit und Bildung.* Die Rolle der Arbeit im Prozess um unsere Menschwerdung, 1954, 76.

[66] A. O. Schorb, *Schule und Lehre an der Zeitschwelle*, 1962, 53.

[67] Así A. Flitner, *Glaubensfragen im Jugendalter*, 1961, 27; G. Garlichs, *Schülerfragen im Religionsunterricht*, en *Gottes Wort in der Ev. Unterweisung.* Festschrift für G. Bohne, 1965, 72 ss.

preguntas del maestro y de los discípulos en una enseñanza empíricamente controlada, ahora vamos a orientarnos a la teoría de la formación. F. Copei ha sido el primero en precisar la conexión entre la actitud de pregunta y la formación, y la ha aprehendido con la categoría del «momento fecundo». En él las evidencias hermenéuticas se conmueven.

> Pero, de repente, la palabra tantas veces usada y desgastada, en la que ya no pensábamos en absoluto, emerge de nosotros en un momento fecundo, pero ahora lo hace de una manera iluminadora en el fervor del preguntar y del buscar.[68]

En tanto prepara tales momentos, la enseñanza despierta la disponibilidad del preguntar. El conocimiento fundamental de Copei significa dos cosas para la didáctica teológica: por un lado, identifica el hecho educativo de formación como proceso de pregunta, en el que el preguntar así expresado trasciende ampliamente las formas verbalizadas de enseñanza; de otro lado, explica el origen didáctico de la pregunta como versátil, como algo no planificable y sólo disponible con limitaciones.

Sobre estos criterios ha erigido W. Klafki su teoría de la formación, que de manera especial instala a la didáctica y también a la didáctica teológica en el preguntar.

> .La didáctica pregunta vicariamente en nombre del niño y del joven y, al mismo tiempo, pregunta vicaria y anticipadamente en nombre de aquella existencia de adulto a la que el joven accederá un día.[69]

La didáctica teológica, por tanto, se mueve, según Klafki, entre la pregunta pedagógica y la respuesta científica. Para nosotros este esquema no es aceptable por cuanto la materia de la teología en cuanto especialidad científica aparece ya en sí misma como pregunta. Según eso, la didáctica teológica está en el punto crucial de una doble pregunta, de una pedagógica y de otra teológica. La didáctica pedagógica ha de ser aporética por mor del aprender. La teología experimenta la aporía a la vista de la realidad de Dios.

[68] F. Copei, *Der fruchtbare Moment im Bildungsprozess*, 1955³, 53.

[69] W. Klafki, *Das päd. Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung*, 1964³, 271.

En tu teoría de la escuela, Klafki aboga inequívocamente por la pregunta.

> La escuela es el lugar donde, de una parte, han de ser contestadas las preguntas infantiles sobre este su mundo, y donde, de otra, hay que despertar en el niño nuevas preguntas acerca de su entorno. Ambas cosas se producen mediante reducción de lo complejo a lo elemental.[70]

Th. Wilhelm, adversario científico de Klafki, pone en duda el éxito del método docente según categorías educativas tomadas de las ciencias del espíritu, pero también señala a la escuela el deber de un pensamiento interrogativo-crítico. A su manera, la enseñanza de la religión hace uso de ello.

> Por lo general, la enseñanza de la escuela debe consistir en que tanto el que enseña como el que aprende intenten desatarse durante el período de la enseñanza de las posiciones de fe establecidas («socializadas»), exponiéndose al escepticismo del pensamiento. El maestro puede confiar en que el orden querido por la enseñanza proporcionará una nueva seguridad al mundo de las representaciones religiosas que no quedará sin consecuencias para el comportamiento personal.[71]

Nuestras consideraciones hasta aquí están mucho más cercanas a las de Wilhelm que a las de Klafki. Estamos de acuerdo con el escepticismo de Wilhelm frente a la confusión de las realidades con el «patrimonio educativo», compartimos sus preferencias por una teoría del aprendizaje de la información, y reconocemos con él la tarea didáctica de aplicar conceptos pedagógicamente funcionales «a la materia misma» de que se trata, en lugar de conceptos funcionales dentro de la correspondiente disciplina.[72] La didáctica teológica integra, por tanto, la cuestión de Dios del mensaje bíblico en las cuestiones que, explícita o subversivamente, mueven al hombre concreto de nuestros días en las diversas fases de su vida. Sustancialmente, pues, no proporciona respuestas listas desde siempre a demandas actuales, sino que hace rebotar pregunta so-

[70] W. Klafki, *o. c.*, 273.

[71] Th. Wilhelm, *Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasium im Zeitalter der Wissenschaften*, 1967, 307.

[72] Th. Kilhelm, en *Die Herausforderung der Schule durch die Wissenschaften.* Beiträge zur Lehrplangestaltung. Festgabe für F. Blättner, 1966, 31.

bre pregunta, de modo que ambas queden modificadas: el mensaje cristiano y su moderno interlocutor cuestionante. Porque y en la medida en que la didáctica teológica transforma el mensaje bíblico en información, permanece pedagógica y teológicamente en la aporía. Bajo el empuje objetivo de los textos bíblicos y las presiones de experiencias actuales intenta ella mantener la cuestión de Dios como pregunta y esto con la única certeza de que la pregunta es mantenida por la primera. La didáctica teológica ya no puede saber hoy lo que deba contestar mañana, porque su doctrina existe bajo la modalidad no de respuestas, sino de preguntas.

Cuando la moderna teoría de la escuela reconoce a la pregunta un emplazamiento cultural y políticamente fijado, cabe interpretarlo absolutamente en el sentido de nuestra didáctica teológica. H. von Hentig quisiera concentrar modélicamente en la escuela los desafíos de una sociedad. «La escuela debe aprender a ver los problemas de la realidad social, de los que ella constituye la respuesta».[73] La enseñanza de la religión como representante de la cultura tradicional del catecismo aparece en esta escuela anacrónica y su concepción pedagógica deformada.[74] Su pronta renuncia no es sólo posible, sino necesaria. Otra cosa es la instrucción en la fe, que no se dedica ya a premiar respuestas prefabricadas. Cuando las preguntas del joven se integran aquí con la cuestión bíblica de Dios, se desarrolla una dramaturgia en la enseñanza de la religión que conviene a la escuela de la sociedad industrial. No existen motivos para glorificar este esfuerzo didáctico-teológico de una manera jactanciosa como «servicio a la escuela», pues la iglesia no regala nada al mundo que éste no posea en Cristo como un derecho.

Todas las consideraciones de la antropología pedagógica llevan

[73] H. von Hentig, *Die Schule im Regelkreis*, 1965, 36; del mismo, *Systemzwang und Selbstbestimmung*. Über die Bedingungen der Gesamtschule in der Industriegesellschaft, 1968, 13.

[74] «Mientras nuestras escuelas sean lugares para pseudopreguntas, cuyo tocado pedagógico quiera servir a la mejor suma de las respuestas, y en tanto la enseñanza del catecismo ofrezca para este método un ejemplo particularmente drástico, la aportación de la escuela no será tanto el camino del preguntar cuanto el trono del opinar» (H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik*. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, 1968, 85). La consideración puramente meditativa y a-lingüística del lenguaje en Halbfas aporta poco al problema de la pregunta. La pretensión dogmática del título aparece como inadmisible desde un punto de vista teorético-científico.

a la pregunta. Según Langeveld, es el medio para la independencia religiosa del adolescente.

> Sólo el niño que sabe que con las preguntas que le preocupan puede adelantar franca y libremente, y que «la fe de otro» nunca puede llegar a ser la suya, sólo ese niño aprenderá gradualmente a tomar la parte de responsabilidad por su vida de fe que le capacite para llegar verdaderamente a su fe.[75]

El camino descrito por la antropología pedagógica desde el niño hasta el adulto, en cuanto proceso de autoconsolidación, es al mismo tiempo un proceso de pregunta que puede ser apoyado o dificultado por ciertas medidas. Respecto al tema de la «educación como ayuda para la fe», la antropología pedagógica se expresa con frases que suenan disarmoniosamente en los oídos de la teología escolar:

> El hombre, en cuanto es un ser necesitado y capaz de educación, es también un hombre necesitado y capaz de salvación... Y de todo hombre puede decirse que es un ser no sólo necesitado del perdón, sino también accesible al perdón, en todo caso, abierto a él y, en sentido teológico, «capaz de respuesta» a la llamada de Dios.[76]

Podríamos coincidir más gustosamente con Roth si hubiese procedido más parcamente con la terminología dogmática especializada. Que el hombre sea «capaz de respuesta» a la llamada de Dios, la pedagogía no puede comprobarlo. Pero bien puede afirmar y demostrar que aquel tipo de comportamiento que la teología describe como fe no es heredado biológicamente por el hombre, sino que se adquiere en procesos de aprendizaje. Desde un punto de vista pedagógico-discente, la capacidad que el hombre tiene de preguntar se corresponde con la capacidad que el mensaje cristiano tiene de ser enseñado. En ningún modo cabe sacar de ahí por encantamiento una metafísica teológica de la pregunta, que, sin embargo, pasa por alto cómo todas las ideologías y concepciones del mundo utilizan esta ambivalente capacidad.

¿Qué tiene, pues, que decir la pedagogía establecida de la religión respecto a la importancia de la pregunta? En tanto no haga

[75] M. J. Langeveld, *Das Kind und der Glaube*, 1959, 43.

[76] H. Roth, *Pädagogische Anthropologie*, I, 1966, 144.

otra cosa que enrollar en la respuesta cristiana el problema de la pregunta y no desista en su afán de tener respuestas para todas las preguntas, sus referencias nos seguirán siendo superfluas.[77] La didáctica teológica de M. Stallmann pone el acento en el preguntar y no tanto en el responder. Para éste la enseñanza de la religión es un movimiento de la pregunta en el que se cambia «in actu» la dirección de la pregunta

> El que pregunta, que en un principio busca una fundamentación de la verdad en el ámbito de lo demostrable y disponible, es impulsado a la pregunta por sí mismo Si, pues, el oyente que pregunta acepta de buen grado este giro en la orientación de la pregunta, si empieza a preguntarse por sí mismo, podrá, en tal caso, sintonizar con la palabra de la proclamación. Sobre la base del evangelio podrá comprender la invitación a preguntarse por sí mismo como señal de que Dios, ya desde siempre, preguntaba por él[78]

Aun con grandes reservas frente al concepto extremadamente amplio de proclamación[79] en Stallmann, que, por principio, excluye a la información y la transmisión docente, notemos, sin embargo, la necesidad de la enseñanza cristiana, que concuerda con la necesidad de la pregunta. Si en Stallmann estas preguntas son fundamentalmente preguntas de oyentes —y especialmente preguntas del oyente de la predicación— hay que achacarlo a su estima y sobrevaloración de esta precisa forma de lenguaje eclesiástico.

77 Cf H Frik, *Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie* Das Verstandnis biblischer Texte und die Stufen kindlichen Verstehens, 1968, 147 «La instruccion cristiana en cuanto empresa teologica quiere dar respuestas a las preguntas del nino» (H Angermeyer, *Didaktik und Methodik der Ev Unterweisung* 1965 126 s)

78 M Stallmann, *Die biblische Geschichte im Unterricht* Katechetische Beitrage, 1963, 243 En la «solidaridad del preguntar» fundamenta Stallmann la mision del maestro de religion, en *Ev Religionsunterricht*, 1968, 60 Ciertamente, se impone contradecirlo decisivamente si la presentacion doctrinal del mensaje biblico ha de recibir una autoridad teologica menor que la «predicacion» Todo aquel que no examina en absoluto de una manera empirica la predicacion, la sobrevalora dogmaticamente como acontecer de respuesta («El devenir real de la palabra con la que se acepta una existencia problematica», 58) y tiene tendencia a empujar el preguntar y el aprender al proscenio Los condicionamientos teoricocomunicativos de la predicacion que, naturalmente, son menos pedagogicos que en la enseñanza, en absoluto garantizan una dignidad teologica que, de repente, falla cuando la funcion interrogativa del lenguaje adquiere un influjo mas fuerte El «oyente de la predicacion» como tipo ideal teológico es una forma falsa de comunicación eclesiastica para la que no puede ofrecer argumentos ninguna didactica teologica

79 Cf G Otto, *Schule, Religionsunterricht, Kirche*, 1968³, 113 s

El único pedagogo de la religión que expone el problema de la pregunta de una manera formal, prestándole igual atención psicológica y pedagógica que teológica, es W. Neidhart. Su desenmascaramiento del método impuro de batir con la cuestión dogmática de Dios a todas las formas empíricas de pregunta actúa liberadoramente.

> La verdad de la proposición de que Dios tiene preguntas que hacer al hombre y no a la inversa está en otro plano que el dato psicológico de que el discípulo sólo empieza a reflexionar cuando se estimula en él el propio preguntar. Incluso la proposición de que Dios le quiera preguntar sólo puede comprenderla cuando despierta a una actitud de pregunta frente a semejante proposición.[80]

Neidhart constriñe a la didáctica teológica a la autodecisión, en cuanto para la explicación de la pregunta ella apela a las fuentes teológicas del conocimiento. Asimismo estimula a tratar el problema de la pregunta en un contexto polifónico de diferentes ciencias, por cuanto el proceso didáctico del conocimiento es un proceso secular que no cabe abordar con métodos unidimensionales. La circunstancia de que Neidhart aplique a la iglesia «latente» esta enseñanza religiosa abierta, colocada en el límite entre fe e incredulidad, iglesia y mundo, pregunta y asombro, muestra inequívocamente las pocas posibilidades de que el preguntar pueda ser confiado a la iglesia oficial.

> La iglesia latente es el espacio en el que aún se está abierto para el mensaje de Cristo y se pregunta por su actual significación.[81]

Nuestro proceder es menos amable. El preguntar le es endosado a la iglesia con la pérdida de su existencia teológicamente razonable. En cuanto a pedagogía religiosa la iglesia de las respuestas ha perdido todas las cartas. Sus organizaciones docentes en la escuela y en la parroquia arrastran una quiebra sobre cuya edad histórica se puede discutir, pero cuya amplitud sólo a los ciegos se le puede ocultar.

¿Es posible desarrollar en la enseñanza nuestra idea de una didáctica teológica aporética conforme a la cual se encuentre en

80 W Neidhart, *Psychologie*, 222

81 W Neidhart, *o c*, 93

algún lugar la cuestión de Dios y la cuestión del mundo? La tarea se logra cuando llega a descubrirse que en la pregunta coinciden dialécticamente el interés teológico y el antropológico,[82] no en su esencia, pero sí funcionalmente. Si ambas cuestiones no fueran idénticas, difícilmente podrían llegar a encontrarse. Mutuamente se desafían a un discursus rationis, a una fides quaerens intellectum, para los que hay estaciones didácticas, pero no una posición inconmovible. La pedagogía progresiva de la religión exige hoy una comprensión intensamente interrogativa de la interpretación bíblica.

> En la interpretación se hacen nuevas preguntas a las respuestas del mundo. De este modo, la interpretación es el diálogo entre el texto y el mundo.[83]

Partiendo de esta proposición, K. E. Nipkow desarrolla dos tipos didácticos fundamentales de la enseñanza de la religión, uno de los cuales se ocupa de la interpretación bíblica del texto y el otro del ser cristiano y del ser humano hoy. Ambos tipos se provocan y corrigen mutuamente.

> La enseñanza cristiana de la fe sólo puede ser desarrollada en la actitud fundamental de preguntas comunes que hacen ocuparse a maestros y a discípulos.[84]

Para todos los autores aducidos no existe ninguna duda sobre el hecho de que las tradiciones eclesiásticas en el sentido de la cultura del catecismo ya hace tiempo que no son transmitidas despreocupadamente, sino que se exponen con un escepticismo didáctico y se las cuestiona una y otra vez.[85] Esta actitud fundamental la comparte hoy la enseñanza de la religión con toda consideración pedagógica sobre el aprendizaje. Lo que la caracteriza desde su materia teológica es la estructura aporética de su objeto. Puesto que no cabe objetivar definitivamente el actuar y el querer

[82] Cf. G. Otto, *Der Mensch in seiner Welt*, en *Schule*, 168 ss.

[83] G. Otto, *o. c.*, 90.

[84] K. E. Nipkow, *Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität*: EvErz 20 (1968) 178.

[85] Cf. para el mismo tema, O. Betz, *Frag-Würdigkeiten*. Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der Katechese der Gegenwart, 1967, 9: «No sólo está permitido, sino que es necesario».

de Dios —ni siquiera en la biblia o en las confesiones dogmáticas de fe— por eso se niega a una conformación doctrinal en respuestas. En esta resistencia del teológico «extra nos», participan no sólo la enseñanza sino también la predicación y todas las formas del lenguaje eclesiástico.

El Dios bíblico encuentra como Christus quaerens al animal quaerens cur. Esta proposición determina la tarea y la importancia de la pregunta en la pedagogía de la religión. No quiere decir esto que las respuestas hayan sido absurdas, superfluas e imposibles. Nadie, en verdad, puede existir en la pregunta absoluta. Pero para el cristiano la fuerza de cada respuesta tiene en alta estima el contacto entre el Christus quaerens y la fides quaerens intellectum. Este concepto contiene un rechazo resuelto de la teología del imperativo,[86] que interpreta la fe no como un preguntar, sino como «obediencia», protegiendo sociodidácticamente al «oyente de la predicación». La educación cristiana estimula y capacita a vivir en y con la pregunta integrada de Dios y del mundo y a dejar de lado viejas evidencias en favor de una nueva promesa en un mundo rápidamente cambiante. Sólo el que pregunta cree y sólo el creyente soporta la pregunta.

[86] Paradigmáticamente en RGG² II, 935 (Baumgarten): «Seguramente, pues, volverá el tiempo en que se conocerá y ejercitará de manera más libre la obediencia, la aceptación de la autoridad, el dejar actuar sin preguntar por los motivos, y asimismo la sencilla narración y exposición de las cosas sagradas en lugar del eterno preguntar y responder como fundamento de toda la educación religiosa».

14 La pregunta como problema de la homilética

He observado, dijo el señor Keuner, que a muchos les hacemos tomar miedo de nuestra enseñanza porque para todo tenemos una respuesta. ¿No podríamos confeccionar, en interés de la propaganda, una lista de preguntas que nos parezcan absolutamente insolubles?

(B. Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner*)

Johannes Bobrowski hace decir al párroco Donelaitis en sus *Litauische Clavieren:* «Responder es mi oficio». Pues bien, si se trajese a capítulo la hodierna teoría homilética y su praxis, posiblemente habría que decir esto mismo de numerosos teólogos y predicadores. El tipo fundamental del lenguaje eclesiástico es la respuesta, no la pregunta.

Pero, antes de proseguir, debemos precisar previamente qué competencia tiene una didáctica teológica para la homilética. ¿Es que acaso no se excluyen mutuamente? Quien interprete la predicación al estilo monótono de la hermenéutica de la palabra de Dios [1] como acto sacramental, esperándolo todo del poder de la

[1] M Josuttis, *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart*, 1966, 18 s., lo formula drásticamente: «El poder de la palabra no ha de confundirse con la potencia retórica Se necesitaría aún de una meditación más detenida y de un trabajo mucho más práctico para desarrollar aquella forma lingüística que corresponda al carácter sacramental de la palabra de Dios».

palabra y nada de la retórica, habrá de rechazar nuestro proceder como extremadamente dudoso. Por el contrario si, por medio de un análisis empírico, se echa abajo el alto coturno de la predicación, ordenándola en el ancho campo del discurso eclesiástico, más aún, en el discurso de la entera civilización, la didáctica teológica estará ante posibilidades muy interesantes. En tal caso puede investigar, como propone G. Otto, «la estructura pedagógica de la predicación»,[2] o, como quisiera E. Lerle, elaborar en cuanto «didáctica homilética» [3] el impulso intelectual y las categorías de la actividad homilética.

No son muchas, ciertamente, las aportaciones microestructurales a la homilética.[4] Por eso, a los autores no informados en teoría lingüística se les deslizan de la pluma los juicios sobre la pregunta. Según Josuttis, es ésta

> la forma lingüística casi típica de la legalidad. El evangelio no pregunta, regala. E incluso la ley sólo pone en cuestión para condenar clara e inequívocamente. De todas maneras, la pregunta es, por lo común, la prohibida forma mixta de ambas; el evangelio se endurece con ella y la ley se ablanda.[5]

También Trillhaas decreta para la predicación una forma de lenguaje diferente de aquella que es propia del diálogo:

> La verdad no se llega a obtener mediante la pregunta y la respuesta, la afirmación y la contradicción, sino que está sobre los hablantes, interviniendo por su cuenta y riesgo, y la predicación es un guía para oír la palabra de la verdad y un crear espacio para esta palabra que quiere intervenir.[6]

Según Trillhaas, el carácter de diálogo no lo adquiere la predicación por su objeto, sino por su oyente. El predicador ha de

[2] G. Otto, *Implizite und explizite Katechetik*, en *Schule, Religionsunterricht, Kirche*, 249.

[3] E. Lerle, *Arbeiten mit Gedankenimpulsen*, 1965, 18 ss., 205 ss. En el cuaderno especial para la pastoral, de la serie «Verkündigung und Forschung», 12, (1967) 1, se silencia simplemente este importante libro, lo que es muy sintomático para calibrar el estado de conciencia de una investigación que, se quiera o no, se ha obligado a la «palabra de Dios».

[4] Cf. G. Krause, *Anredeformen der christlichen Predigt:* ThPr 2 (1967) 118 ss,

[5] M. Josuttis, *o. c.*, 20.

[6] W. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre*, 1964[5], 136.

tomar en serio sus objeciones e interpelarlo. «Interpelar al oyente debería significar respetar al oyente a quien se habla».[7] H.-R. Müller-Schwefe adjunta a la predicación la función apelativa del lenguaje: «Empezamos con preguntas y observaciones. Y precisamente aquí ha de producirse la transformación. La transformación a la nueva vida».[8] Pero quien más se aproxima a una pregunta didáctico-homilética es J. Konrad. Busca éste el

> lugar de contacto donde el predicador ha de confrontar su texto con la vida de sus oyentes al servicio de la actualización... todo puede ser punto de partida: las impugnaciones, las preguntas, las dudas, los acontecimientos fatales, las circunstancias y situaciones especiales, pero también motivaciones totalmente exteriores, tales como una noticia de periódico, un film, un reportaje de televisión.[9]

El alegato de Konrad en favor de la pregunta como lugar de contacto homilético es un valiente golpe en la tradición hermenéutica de la palabra de Dios, en cuya esfera debían enmudecer las preguntas y las actualidades. Nada menos que en las meditaciones sobre la predicación de H.-J. Iwand nos tropezamos con las frases siguientes:

> El peligro de estos tiempos es que se despierta la pregunta «por qué» en los creyentes y éstos se desgastan en esta «¿qua re?». Deberíamos por ello rechazar de entrada la pregunta: ¿cómo puede permitir esto Dios? y no hacer el intento desobediente de contestarla. Quien se embarca en esta pregunta —¡y quién no se embarca hoy en día, particularmente en la pastoral y en el culto con refugiados!— está perdido. Es preciso que creamos, no que preguntemos. Sin preguntar por qué y de dónde procede la ola de impugnación que por encima de nuestra cabeza alcanza a otros, deberíamos saber que así tiene que ser.[10]

En nuestra didáctica teológica nosotros argumentamos exactamente a la inversa: importa mucho que el lenguaje eclesiástico plantee semejantes preguntas, sin, por supuesto, caer en el desvarío de creerse en posesión de una respuesta. La fe no es otra

[7] W Trillhaas, *o. c.*, 137.

[8] H. R. Müller-Schwefe, *Homiletik*, II, 1965, 194.

[9] J. Konrad, *Die evangelische Predigt*, 1963, 492.

[10] H. J. Iwand, *Predigt-Meditationen*, 1964[2], 288,

cosa precisamente que retener la pregunta por Dios en el preguntar, en el «¿qua re?» de la experiencia actual del mundo.

Pero no se vaya a creer que dentro de la teología práctica estemos solos en la protesta contra la proscripción homilética de la pregunta. A este respecto dice M. Mezger:

> Hay toda una teología del prohibido preguntar que nos contradice a cada intento de examen: «así no estaría permitido preguntar». Evidentemente, eso no está permitido, pues en tal caso la respuesta establecida se vería privada de toda posible validez.[11]

Con lógica consecuencia, la conclusión de Mezger es que

> posiblemente, el futuro y la promesa del culto divino deba buscarse mucho más en el diálogo interrogativo e instructivo que en el culto oficial y de majestuoso estilo de hasta ahora.[12]

La necesidad del diálogo —de la pregunta, por tanto— se experimenta cada vez más en la homilética. Absolutamente insuficiente es la pseudo-solución de la predicación-diálogo que, más que realizar la pregunta y la respuesta, la simula. En ella, un hábil ventrílocuo vende sus respuestas valiéndose de dos muñecos. La predicación-diálogo intenta prolongar el culto verbal del servicio divino evangélico con una triquiñuela, pero lo que en realidad hace es obstaculizar lo necesario: una consciente desacralización de la predicación.

> El predicador ha de buscar más bien ampliar afanosamente el horizonte de sus preguntas y de sus afirmaciones. Eso, sin embargo, generalmente sólo lo conseguirá si involucra ayudas no teológicas en la corresponsabilidad activa de la predicación.[13]

Nosotros consideramos como un paso metodológico transitorio a ese círculo de preparación que fomenta dialógicamente la pregunta en la predicación. En absoluto basta, objetivamente hablando, para las necesidades urgentes. Como muy tarde, desde que en la celebración litúrgica de la navidad de 1967 empezaron los estudiantes a rebelarse con acres preguntas de oyentes (sobre Vietnam), se acabó con el pequeño círculo que pregunta moderadamente en la casa parroquial. Con el «slogan» de «discusión», la juventud descreída de verdades evidentes ataca la precaria cultura de respuesta de la iglesia de la predicación. En lo sucesivo habrá de conseguirse por la fuerza el derecho a la pregunta tan tenazmente negado al hombre dogmáticamente mutilado en «oyente de la predicación». Ahora bien, el culto divino está opacamente cerrado a las preguntas del participante empírico. De ahí que los partícipes de este culto cavilan desvalidos si, tal vez, fuese mejor entablar la discusión en la misma iglesia o en el centro parroquial; si durante el culto divino o después de él, para salvar la dignidad de la palabra. En definitiva, la discusión formal no es en modo alguno la conclusión de la sabiduría didáctica, tal como hubo de experimentarlo alguien perplejo:

> el juego de la discusión entre interlocutores incompetentes y contestadores desvalidos puede incluso ser mucho más aburrido que una mala prédica.[14]

En todos los intentos de reforma del culto la predicación aparece como entidad reacia al contacto con las formas dialogales de lenguaje.

> La predicación, en cuanto comunica una oferta y un mandato de Dios, no es en absoluto una conferencia que pueda someterse a discusión. La discusión no pertenece al hablar originario de Dios, sino que es una segunda orientación del lenguaje «acerca de ello». Se toma la predicación no como interpelación, sino como disertación teológica cuando se la discute al terminar.[15]

Y puesto que se quiere salvar bajo toda circunstancia a la predicación y, de otra parte, también se desea adquirir el diálogo en cierto modo, se echa mano del «diálogo en la predicación».

11 M. Mezger, *Glaube und Sprache,* 1963, 27.

12 M. Mezger, *Verkündigung heute,* 1966, 40 s

13 W. Jetter, *Was wird aus der Kirche?* 1968, 121; H. H. Brunner, *Kirche ohne Illusionen,* 1968, 105: «La formación eclesiástica de los adultos surge del conocimiento de que el monólogo profético de la predicación no es suficiente. Y, ante todo, no basta porque el hombre mayor de edad tiene exigencias del discurso y de su antinomia, de preguntas y de su réplica, de participación en una palabra»

14 R. Flügge, *Kirche-Ort der Unruhe und der Ruhe:* Dt. Pfarrerbl. 68 (1967) 238.

15 K. Meyer zu Uptrup, *Zur Transformation des Gottesdienstes,* en *Werkbuch Gottesdienst,* edit. por G. Schnath, 1967, 15. Según G. Hennig, *Der Gottesdienst - Verkündigung oder Diskussion?,* 1968, 28, «la predicación debe empezar y terminar «en el nombre de Dios, y, en cuanto propísima palabra de Dios, no comporta discusión alguna».

Cada participante puede pedir la palabra. La retirada del teólogo impide que el diálogo se limite sólo a repreguntas dirigidas a él. Así se posibilita un diálogo de la comunidad entre sí, en la cual se integra el teólogo como un dialogante entre otros.[16]

El diálogo desmitologiza y desacraliza la predicación. Es capaz de dejar en suspenso todas las autoridades del culto divino.

El diálogo caracteriza una situación en la que ni el cristiano individual ni la iglesia ni la biblia tienen una autoridad preestablecida... El diálogo rebaja aún más la barrera entre el culto divino y la vida.[17]

En el largo camino desde la monocultura de la predicación hasta la pluriformidad del lenguaje eclesiástico, el diálogo es un auxiliar didáctico-intensivo. Las preguntas pueden y saben hacerse públicas aquí, pero el problema de la pregunta no queda con sólo esto aclarado.

La función homilética de la pregunta no cabe determinarla dogmáticamente, sino tan sólo de una manera lingüística y en conexión con la retórica. El contexto pertinente para la homilética es la teoría lingüística y el anti-homilético es la propaganda. Habría que recordar aquí lo que dijimos anteriormente (capítulo 10). Si se traspone la predicación al campo lingüístico de la retórica, se podrá precisar con W. Magass:

El discurso público era y es un testimonio de la fuerza de la razón. La razón del discurso está por eso al servicio de la ilustración de los ciudadanos bajo las condiciones de la ciudad. La razón del discurso mediatiza al pueblo en la razón pública, esto es, en la conciencia democrática de sí mismo. La razón del discurso es desconfianza ante la «ignava ratio» del sentir del estado cuando elude la interpelación crítica.[18]

En la antigua retórica [19] poseía una apreciación sistemática de la pregunta. Cada parte del discurso la entendía como pregunta

[16] *Werkbuch*, 130.

[17] M. Ohly, *Verkündigung und Gespräch*, en *Fantasie für Gott*. Gottesdienste in neuer Gestalt, edit. por G. Schnath, 1965, 74.

[18] W. Magass, *Das öffentliche Schweigen*. Gibt es Masstäbe für die Kunst der öffentlichen Rede in Deutschland?, 1967, 58.

[19] Seguimos a H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I, 1960, 51 s., 61.

(quaestio) y concebía la distribución de los posibles temas del discurso como una distribución de preguntas. Las «quaestiones» se dividen, en primer lugar, según el grado de complejidad en: quaestio simplex, quaestio coniuncta, quaestio comparativa. En segundo lugar, se diferencian dos grados de concretez: las quaestiones infinitae son abstracto-teoréticas y pertenecen a la filosofía; la quaestio finita es práctico-concreta y tiene su asiento en los procesos penales y civiles.

Para la didáctica homilética deriva de ahí un impulso a interpretar también las partes del discurso eclesiástico como quaestiones. Estas, o bien están propuestas en el horizonte de expectativas del oyente, o bien habrán de ser discutibles y expresadas por el predicador. Mientras la conciencia del oyente estuvo articulada dentro del preciso esquema del calendario eclesiástico, en las grandes fiestas del año se daban determinadas disposiciones de pregunta. En la cultura eclesiástica de respuesta, la pregunta sirve para repetir aquello que en realidad ya todo el mundo debía saber. Ejemplarmente evidencia esto una predicación de E. Dryander sobre Col 4, 2-4:

Cuántas veces, queridos hermanos, se ha contestado ya a esa pregunta. Nada nuevo puedo añadir yo ahora, sólo repetir lo antiguo. No importa tanto el hecho de que aprendamos algo nuevo, algo que aún no habíamos pensado u oído, cuanto que hagamos con seriedad santa aquello que ya sabíamos desde hace mucho, aquello que ya habíamos oído innumerables veces y lo habíamos olvidado otras tantas.[20]

Ineludiblemente, en las situaciones de catástrofes personales, políticas o sociales, los temas del discurso se presentan como preguntas. Como ha mostrado W. Pressel en su trabajo sobre la predicación durante la guerra de 1914-1918,[21] la cultura eclesiástica de respuesta se apresuró con pasión a generalizar semánticamente los acontecimientos históricos en la predicación, esto es, a ofrecer desde el púlpito respuestas convincentes a los brutales desafíos de la guerra nacional. El defecto hay que verlo no tanto en la mezcolanza inadmisible de historia e historia salvífica, como piensa

[20] E. Dryander, *Predigten über das christliche Leben*, 1910⁷, 69.

[21] W. Pressel, *Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 1967.

Pressel,[22] cuanto en la incapacidad de la iglesia para mantener como preguntas los desafíos históricos. La predicación no puede ni debe cerrarse a las preguntas que surgen eruptivamente en los grandes grupos (pueblo, estado, etc.). Cualquiera que después de la «Reichskristallnacht», de 1938, se subió al púlpito para predicar sobre el milagro, la creación, sobre esto y sobre lo de más allá, actuó anti-homiléticamente.

El 16 de noviembre de 1938, el párroco Julius von Jan predicaba en Oberlenningen sobre Jer 22, 29:

> Queridos fieles: en París se ha cometido un crimen. El asesino recibirá su justo castigo, pues ha transgredido la ley divina. Con nuestro pueblo lloramos la muerte de la víctima de este acto criminal. Pero ¿quién iba a pensar que este crimen de París habría de desatar entre nosotros, aquí en Alemania, tal cantidad de crímenes? Esta es la respuesta a la gran apostasía respecto a Dios y a su Cristo y respecto al anticristianismo organizado. Las pasiones se han desatado, los mandamientos de Dios, despreciados, templos que son sagrados para otros, se han visto devorados impunemente por las llamas, las propiedades ajenas han sido pilladas y destruidas. Hombres que han servido fielmente a nuestro pueblo y que han cumplido concienzudamente con su deber han sido arrojados a los campos de concentración, simplemente porque eran de otra raza. Aunque la injusticia no haya sido también permitida desde más altas esferas, el sano sentir del pueblo ve con toda claridad incluso allí donde no osa decir una palabra.[23]

22 ¿Qué otra cosa hace el AT.?

23 Citado según «Der Weg», 1968, n. 5, 12; cf. la sugestiva prédica de H. Gollwitzer del mismo día sobre Lc 3, 3-14, edit. en J. Konrad, *o. c.*, 357 s.: «Queridos fieles: ¿Quién osará predicar aún? ¿Quién se atreverá a predicar hoy penitencia? ¿Acaso no se nos ha cerrado la boca en este día a todos nosotros? ¿Es que podemos hacer hoy otra cosa más que callar? ¿De qué nos han valido —a nosotros, y a nuestro pueblo, y a nuestra iglesia— todas las predicaciones y la audición de los sermones a lo largo de los años y de los siglos, si estamos donde estamos, si debíamos llegar a donde hoy hemos llegado?; ¿de qué ha servido que Dios haya permitido tales logros a nuestro pueblo?; ¿de qué ha servido el grande don de la paz, regocijadamente recibido no hace ni siquiera dos meses, para que en este momento cada uno de los diez mandamientos que acabamos de oír nos salgan al encuentro y nos golpeen como martillo? ¡Qué breve momento entre aquella noticia de paz y este día de penitencia!. . ¿Qué es lo que vamos a proponer a Dios si ahora venimos a él y cantamos, y leemos la biblia, rezamos, predicamos, confesamos nuestros pecados a la manera como si aún estuviese él ahí y no sólo como si lo que aquí hay fuera una simple oficina de religión? ¡Asco es lo que debe sentir ante nuestra impertinencia y osadía! ¿Por qué, al menos, no nos callamos?» Este sermón actualiza con la pregunta todos los elementos de la lamentación veterotestamentaria.

Para el análisis de una didáctica homilética importa señalar que, en medio de un léxico fascistoide («el sano sentir del pueblo») y los acontecimientos del día, se hace transparente la pregunta por Dios. La necesaria actualidad de la predicación se concretiza en la justicia de pregunta de su objeto.

La homilética tradicional domestica la pregunta actual con la autoridad del texto bíblico.

> La actualidad de nuestra predicación involucra el peligro de la transubstanciación, que en este caso sólo puede ser una falsificación sustancial, toda vez que la sustancia de la predicación es el evangelio en cuanto palabra de Dios.[24]

K. Barth recomienda al predicador obediencia frente al texto en las situaciones de crisis:

> Sólo si la iglesia no se inmiscuye en la corriente de general excitación, intentando, por el contrario, dominarla al predicar de algo que excede a toda realidad humana, será fiel a sus deberes esenciales.[25]

Nosotros tenemos este acto de fuerza homilético del estar-sobre por una ilusión que seduce al predicador o a intentar «desde arriba» interpretaciones de respuesta, o a desencaminar totalmente la pregunta con subterfugios biblicistas.

La didáctica homilética no renunciará respecto del objeto del discurso como pregunta a la comparación estadística con la civilización profana del lenguaje. Para analizar didácticamente la predicación tenida por E. Fuchs [26] en Marburg, el 2 de julio de 1967, sobre 1 Cor 13, se necesitaría de su inserción en el actual horizonte de pregunta, cuyo panorama cabe iluminar brevemente con los titulares de portada del semanario «Der Spiegel»: n.º 23 (29 de mayo de 1967): La batalla por Israel (La guerra de los seis días estalló el 5 de junio); n.º 24 (5 de junio): Los estudiantes rebeldes de Berlín (el 2 de junio había sido muerto a tiros el estudiante berlinés Ohnesorg, durante una manifestación política);

24 H. Urner, *Gottes Wort und unsere Predigt*, 1961, 137.

25 K. Barth, *Homiletik*, 1966, 77.

26 E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, 249 ss.

n.° 25 (12 de junio): La guerra relámpago israelí; n.° 26 (19 de junio): ¿Qué piensan los estudiantes? (la muerte de Ohnesorg había desatado una oleada de disturbios en muchas universidades); n.° 27 (26 de junio): La exportación alemana (el año 1967 fue un año de depresión económica).

Ninguna de las cuestiones aquí apuntadas aparece en Fuchs ni en contenido ni mencionada por su nombre. La interpretación del problema «¿Qué es el amor?», sólo una vez apostrofa marginalmente a los problemas de la actualidad («El amor no se manifiesta con objetos arrojadizos, de modo que haya que pedir ayuda a la policía»). Por lo demás, esta predicación del amor flota intemporalmente por encima de la guerra y la crisis, de la rebelión y la resignación por encima de todos los problemas en que entonces estaba ahogado el hombre de aquellos días. Por lo que respecta a la actualidad de sus preguntas, la predicación de Fuchs podía muy bien haber sido tenida en Marburg, en 1867, o en el año 2067.

De manera totalmente diferente procede el párroco de Essen, Martin Rohkrämer, que el 4 de junio de 1967 habló sobre Am 1-2, 3. Rohkrämer actualiza el género lingüístico de los oráculos proféticos, al compararlos con la canción política en el moderno cabaret, explicando detenidamente la problemática temporal de su texto y culminando en una pregunta que pone en contacto el pasado bíblico y las actuales calamidades:

> Los pueblos del mundo de entonces son convocados como en una llamada que desciende desde el cielo. Parece casi como si estuviéramos leyendo un periódico de nuestros días, de los días de esta amenazadora crisis del cercano oriente. Se trata de países que este temible instigador de guerras, Nasser, moviliza contra el estado de Israel, sin importarle las posibles pérdidas. ¿Cuáles son, pues, los patrones que el señor de los pueblos pone en la crisis de antaño del cercano oriente?[27]

Esta predicación no triunfa sobre la «realidad humana» —el predicador está plenamente metido en la excitación que se ha apoderado de todos. Este sermón no da respuestas intemporales ni alimenta la acción política con argumentos pseudobíblicos. El

[27] Manuscrito en el archivo del autor.

predicador pregunta allí donde todos preguntan. Pero, a través de la historia contemporánea, pregunta por el señor de la historia. El texto de Amós no le sirve de coartada para unas respuestas, sino de estímulo y correctivo para sus preguntas.

Un trabajo básico en didáctica homilética habría de poder investigar, valiéndose de las computadoras automáticas, todos los sermones que se tuvieron entre el 4 de junio y el 2 de julio de 1967, desde el punto de vista léxico en su correlación con los discursos profanos y públicos, con lo que se podría decidir qué importancia tuvieron las preguntas del «mundo» para los predicadores. Pues lo que no aparece sintácticamente como signo léxico o proposicional, también semántica y pragmáticamente queda como carente de significado.

Casi aún más difícil que la recepción pertinente de un problema actual en la predicación es la tematización como pregunta de una realidad que para el oyente no es pregunta en absoluto. H. Thielicke registra con toda exactitud este deber didáctico de la homilética:

> Con los problemas que tienen su sede en la vida ocurre, a menudo, como con las célebres campanas: se las oye muy bien, pero sin saber dónde. También son bien perceptibles las preguntas elementales. Incluso se siente uno acosado por ellas. Pero se ignora por qué objetivo último preguntan. Ante todo, hay que liberar este misterioso tema.[28]

Si nuestra definición didáctica del mensaje bíblico como pregunta es procedente, función preferente de la predicación habría entonces de ser abrir la realidad cerrada y liberar las preguntas.

Los éxitos de los trabajadores realmente «grandes» en la iglesia tienen aquí su clave. Quizás, el «mejor» sermón que Barth haya tenido nunca fue aquel llamamiento a los alemanes, en 1945, un llamamiento de captación, urgente, amigable incluso, un llamamiento y una invitación a tomar sobre sí como pregunta la necesaria «penitencia»:

> Lo que ahora debería suceder es que en todas las capas, estados, clases, partidos y alineaciones del pueblo alemán se plantease la pre-

[28] H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, 168.

gunta: ¿cuál fue el error particular con que nosotros —yo y los míos, yo y mis compañeros de mentalidad— colaboramos en la catástrofe, catástrofe que todos nosotros hemos contribuido a instaurar de hecho y bajo la que también ahora tenemos que sufrir todos juntos? ¿Cómo hemos hecho posible nosotros —no cualesquiera otros, nosotros con nuestra hondura de pensamiento, o con nuestra imbecilidad, con nuestra terquedad o con nuestra frivolidad— este gran desfalco de 1933 a 1945? Si cada cual en su puesto se ocupase con esta pregunta, entonces se encontrarían entre sí las gentes alemanas de todos los grupos.[29]

En el sentido de la didáctica homilética una predicación se ha «logrado» cuando estimula a los oyentes a la pregunta ante Dios, pregunta que un grupo ha de plantearse incondicionalmente si es que quiere permanecer humano en una situación histórica determinada. Si esta pregunta se malogra, o, por los motivos que sean, se la suprime o arrincona, la predicación pierde su objeto, agotándose también en la «proximidad al texto».

Es una confesión de profunda pena y un reconocimiento de gran trascendencia homilética que en 1967 escriba K. Barth sobre la «cuestión judía»:

Desde hace tiempo experimento como una culpa por mi parte por no haberla planteado como decisiva en la lucha eclesial, por lo menos de una manera pública (por ejemplo, en las dos declaraciones de Barm de 1934 por mí redactadas). Un texto en el que yo hubiese hecho esto en 1934, no habría sido ciertamente aceptable para la disposición de espíritu de entonces, ni de los «confesores», ni en el sínodo reformado, ni en el general. Pero esto no me disculpa de que yo ya entonces —por estar preocupado en otras cosas— hubiese luchado en toda regla por este asunto.[30]

Un procedimiento homilético acreditado para expresar la estructura de pregunta de un aspecto de la realidad es la parábola; pero no la parábola bíblica conocida, sino la inventada por el predicador. Sin sentirnos atados por los escrúpulos de los teóricos de una homilética de la palabra de Dios, preguntémonos por las condiciones didácticas de la parábola moderna.[31] No nos referimos

[29] K. Barth, *Eine Schweizer Stimme*, 1938-1945, 378.

[30] Carta a E. Bethge, del 22-5-1967.

[31] Cf. Trillhaas, *Ev. Predigtlehre*, 118: «Pero es absolutamente incompetente frente a la parábola de la sagrada escritura».

con eso a las historietas ejemplares[32] con las que la cultura del catecismo peinaba intuitivamente sus viejas respuestas. La parábola real centra el problema en medio de la secularidad: como víctima necesitada de auxilio en el camino de Jerusalén a Jericó, como padre de un hijo mal aconsejado, etc. ¿Existen también hoy semejantes posibilidades que desenmascaren al oyente en la parábola de su situación como problema ante sí mismo? En su relato de prisión cuenta H. Gollwitzer cómo la vida del prisionero de guerra se le convirtió en parábola de la existencia del cristiano orientada a la esperanza. El futuro esperado irradia un duro presente. De forma precisa reconoce Gollwitzer el valor claudicante de la parábola.

La desvalorización del presente sólo podría significar cristianamente entendida que no era portador de un sentido, sino que estaba referido totalmente a la meta; pero esto no significaba que el presente no hubiese que tomarlo en serio.[33]

La didáctica homilética descubre aquí que la situación históricamente irrepetible y la parábola coinciden exactamente. No son intercambiables a voluntad. En boca de un predicador dominguero —lejos del ahogo de un campo de prisioneros de guerra— la parábola de Gollwitzer se convertiría en una historia sentimental ejemplar. Y eso no le hace a la predicación ninguna falta. Lo que necesita es la fuerza configurativa de la parábola que visibilice paradigmáticamente las situaciones reales de la vida.

También la predicación, que de hecho no contiene ningún tema de pregunta, propone, sin embargo, preguntas en un estilo de pseudosantidad moderna: «¿Es que no resuena ya en nuestros oídos el relato del infierno de Hiroshima o de Stalingrado?» Críticos del lenguaje eclesiástico observan oportunamente a esto que

si fuese una auténtica pregunta, seguramente contestaría el así interpelado: por desgracia, no. A él nada le suena en los oídos. En este momento son otras sus preocupaciones. Quien así pregunta nada tiene de solidario con su prójimo. La pregunta retórica es la pregunta

[32] F. Baun, *Christlicher Beispielschatz*. 2000 kurze Erzählungen in alphabetischer Ordnung zum Gebrauch für Kirche, Schule und Haus, 1928².

[33] H. Gollwitzer, *Und führen, wohin du nicht willst*, 1954, 73.

del fariseo Por eso, a menudo la encontramos mano a mano con todos los otros vicios del lenguaje eclesiástico.[34]

Merecería la pena pasar revista a un cierto número representativo de predicaciones comunitarias en su empleo de la función interrogativa del lenguaje. Vamos, pues, a echar una ojeada al volumen de predicaciones de un superintendente renano[35] que ofrece una buena muestra en cantidad y calidad de pregunta homilética.

Un sermón sobre Mt 26, 21-27a empieza con la doble pregunta·

> ¿Por qué en realidad somos cristianos? ¿Por qué lo somos aún, por qué queremos llegar a serlo? Seguramente hay también entre nosotros quienes nunca se han planteado estas preguntas. Constituyen éstos la masa de simpatizantes, que son por cierto cristianos por costumbre, por pereza, o por inconsciente cumplimiento de la tradición Estos hombres que nunca se plantearon esta pregunta del porqué, y que por eso mismo tampoco tienen respuesta alguna, experimentan fastidio de su estado de cristianos, patente cuando llega el recibo del impuesto eclesiástico, o cuando no entienden el modo de actuación de la iglesia, o cuando un pastor ha dicho algo raro, desatinado o tal vez hasta provocativo en lugar de haberse callado[36]

En esta introducción al sermón, la pregunta sirve de toma de contacto Arranca al oyente de su asiento de galería entre el público y le pide que ande el camino de pregunta de la predicación. Expresamente dice Pack a este respecto:

> ¿Por qué en realidad somos cristianos? La pregunta puede hoy ser entendida entre nosotros incluso como una simple incitación a la disputa, facultativa y seguramente interesante, pero no existencial. Pero mañana puede ya constituir una pregunta que nos provoque y excite hasta lo más profundo. ¿Tenemos una respuesta? ¿Por qué en realidad somos cristianos? Reflexionemos sobre esto de la mano de nuestro evangelio.

[34] J Burkhardt / H Rittermann *Rotkappchen und der Wolf* Kleine Phanomenologie der Sprache Kanaans en *Kirchensprache* Sprache der Kirche, editado por J Burkhardt, 1964, 28

[35] I Pack, *Hore und gehorche Predigten*, 1954

[36] I Pack, *o c*, 21

El día de penitencia y oración lo pone el predicador, según Oseas 11, 7-9, bajo el lema «una mirada al corazón de Dios» Pero no argumenta en la corriente de la tradición eclesiástica de respuestas con versículos bíblicos y sabiduría de catecismo, sino que con la pregunta conquista un espacio libre para nuevas experiencias discentes en el texto de la predicación.

> Ciertamente, hay entre nosotros quienes ahora mismo tendrían una respuesta para la pregunta ¿qué piensa Dios de nosotros, qué quiere de nosotros, qué espera de nosotros? En definitiva, hemos sido educados en la fe cristiana y más de uno de nosotros, por esa y otras razones, se ha de sentir competente en esta cuestión Por mi parte, sin embargo, tengo por extremadamente arriesgado el decir que en tal o en cual situación de un hombre o de un pueblo se manifiesta clara e inequívocamente la voluntad de Dios. Quizás hoy los secretos designios de Dios, seguros en todas las cuestiones, se dejan conmover, obligando a replantear su representación preconcebida y a dirigir una mirada al corazón de Dios, y no haciendo como si esto no fuera ya necesario para ellos, porque desde siempre lo habían sabido y también dicho todo ya[36a]

La predicación del viernes santo sobre Mt 27, 51, comienza así·

> Queridos fieles, en este día del viernes santo quisiera que reflexionaseis en esto ¿qué es el mundo, qué es mi vida sin viernes santo?[37]

Predica aquí el preceptor, pues la proposición sólo se formula como pregunta con vistas a la instrucción. En realidad se proporciona una respuesta: la vida con el viernes santo Un abuso tal de la pregunta es homiléticamente inadmisible, pues engaña al oyente que, en realidad, se mueve fuera de la zona de respuestas. Totalmente insoportable se vuelve la jerga del púlpito cuando la pregunta sirve para dar prestancia barroca a la dignidad del texto bíblico:

[36a] I Pack *o c*, 157 Ejemplarmente tambien H Gollwitzer, *Zuspruch und Anspruch* Predigten aus den Jahren 1954 1968, 1968, 26, en un sermón de navidad «Importa mucho que nos demos cuenta de que en absoluto conocemos esto Lo conocido de antiguo en realidad nos es totalmente desconocido E importa asimismo que oigamos con curiosidad que es lo que se quiere decir con eso, y donde se da esa supuesta gran alegria, pues yo no veo nada, que lo unico que veo es el establo Es absolutamente correcto preguntar asi Con semejantes preguntas se va adelante Y, al plantearlas, ya nos hemos puesto en camino con los pastores que entonces se fueron a Belen desde el campo»

[37] I Pack, *o. c*, 35.

Vosotros sois la sal de la tierra, vosotros sois la luz del mundo. ¿No hemos de atemorizarnos ante estas graves palabras? ¿Pues quién de nosotros osaría por su cuenta y riesgo aplicarse semejantes palabras? [38]

En este caso, la pregunta retórica genera aquí un «efecto teatral» eclesiástico. Sólo cabe su justificación cuando estabiliza la actitud de pregunta, según como hace la predicación penitencial de Gollwitzer, en 1938.

Un predicador sensato únicamente pondrá en práctica las tareas de la llamada predicación-diálogo:

Si yo preguntase: ¿cuál es tu postura frente a la cuestión de la regeneración? Una parte de mis oyentes me contestaría: sí, la regeneración, eso se refiere a... Y otro grupo diría: ¿regeneración?; ¿ha de ir necesariamente por ahí este camino?... Y un tercer grupo se encontraría desconcertado, y diría: ¿qué se traen entre manos con eso de la regeneración y la no-regeneración? Esto no nos interesa en absoluto.[39]

Con este ejemplo dialogal alcanza la predicación monológica sus límites homiléticos. Quien desee conceder más a la pregunta, debe hacerlo en el diálogo, la discusión y otras formas de lenguaje coloquial. Claro que con ello cesa de predicar.

No existe predicación alguna que no pueda y deba ser analizada bajo el aspecto de la amplitud homilética de la pregunta. Vamos a cerrar este capítulo con un sermón de viernes santo sobre 1 Cor 1, 17-20, tenido por G. Mainberg [40] en la Maihofkirche de Luzern. La predicación empieza con una referencia a las distintas maneras de una piedad de viernes santo, entre otras, a un salmo del poeta judío Katzenelson:

Desde hace ya casi 2.000 años creemos nosotros que Dios nos ha hablado por medio del hombre Jesús. Creemos que por su medio Dios ha obrado en nosotros. Nuestra propia historia universal de asesinatos y muertes, sin embargo, nos echa en cara esta nuestra

[38] I. Pack, *o. c.*, 102.

[39] I. Pack, *o. c.*, 89.

[40] Impreso en *Luzerner Neueste Nachrichten*, 1968, n. 127, 35 ss.; ahora G. Mainberger, *Das unterscheidend Christliche*. Luzernerpredigten, Luzern (imprenta propia) 1968, 84 ss.; cf. también G. Mainberger, *Widerspruch und Zuversicht*. Die Glaubenssituation im Lichte der Denkgeschichte und der Verkündigung, 1967.

creencia. Nos fuerza a preguntar cuál es el valor que merece nuestra fe. Evidentemente, no basta con creer. Pues andamos buscando qué es lo diferencialmente cristiano. Por tanto, se trata de cómo debemos creer y cómo podemos creer; también de cómo nos es lícito creer para que aquellos que son nuestras víctimas puedan creer. Esta es la cuestión. Se trata, además, de llegar a darnos cuenta de cómo tenemos que creer en el futuro que tenemos delante, para que en él no se repita que volvamos a ser de nuevo dementes, afrentosos y asesinos. Y por cierto, asesinos que justo en nombre de este viernes santo cristiano acosan a un pueblo hasta la muerte y dejan al mundo en la ruina atómica. Esta es la cuestión, estos son los duros hechos a los que hemos de enfrentarnos. El viernes santo ha de acreditarse hoy bajo los sones del himno de Katzenelson. En los sones y golpes de los lamentos de los judíos de Auschwitz es donde se muestra si el viernes santo y la fe del viernes santo aguantan o no. Esta es su piedra de toque.

Preguntamos, pues: ¿para qué ha sufrido Jesús?; ¿para qué ha muerto? A esta pregunta de ¿para que murió Jesús? tenemos una primera respuesta posible. Una respuesta que nos resulta acostumbrada. Suena así: Jesús sufrió y murió para merecer algo. Es un pensamiento al que estamos acostumbrados. Merecer tiene un sentido. Merecer es incluso hermoso, cuando para ello no hay que esforzarse demasiado. Pues se entrevé algo en ello. Ahora bien, quien muere incluso la muerte de los héroes, ése merece, por así decir, *de la manera suprema*. Es decir, un título. Se hace inmortal. Se plantea, pues, la pregunta: ¿ha querido Jesús *esto*?; ¿ha buscado él *este* sentido? Suponiendo que él hubiese buscado este sentido, que hubiese adquirido este título de honor, que hubiese venido a buscar méritos inmortales, ¿qué pasaría con nosotros? Estaríamos perdidos. Ciertamente, Jesús habría adquirido su gloria. Pero su acción estaría concluida. Sólo nos hubiese quedado el relatarla. ¿Existiría aún un lugar —esta es la pregunta— para Dios y su actuación en nosotros?; ¿se patentizaría en este día y precisamente en el viernes santo, en que la acción de Dios ha de traslucir? A la verdad, Jesús habría realizado una acción heroica. Pero con su teoría, su intención y su título habría ocupado sin resquicios e inequívocamente el lugar de Dios.

Hay una segunda respuesta posible: Jesús murió en la desesperación. Quien tiene que morir y pregunta: *¿por qué?*, procura enseguida llenar su pregunta de sentido, y dice: yo quiero ser inmortal. Quiero merecerme algo. Quiero sacar algo de este final de mi muerte. El otro, en cambio, dice: renuncio a esto, *pero desespero*. La desesperación resuena en el último grito de Jesús, cuando exclama: Dios mío, ¿por qué me has abandonado? También la desesperación sería un posible fin. La desesperación es un final tan definitivo, aunque en negativo, como lo es en positivo la muerte heroica. Con

la desesperación todo está perdido. También ella cierra lo diferenciador y lo esencial, esto es, la llegada de Dios en este día.

Por tanto, si procedemos de ese modo, no encontraremos solución a nuestras preguntas. Hemos visto ya dos posibles *explicaciones. Pero no son satisfactorias.* Se impone, pues, seguir preguntando: ¿por qué murió Jesús? Y la respuesta no puede ser otra que: *Jesús murió gratuitamente.* ¿Pero qué significa esto en realidad? Jesús no murió, como hemos visto, ni por la honra, ni por la gloria de la pasión, ni para acumular méritos. Tampoco murió de desesperación o por obstinación. Todas estas posibilidades, todas estas interpretaciones son incompatibles con Jesús de Nazaret. Como única salida nos queda afirmar que murió y actuó gratuitamente. Ha ejecutado, pues, la *superfluidad* de *todo aquello* que podía haber apartado, con la exclusiva mira de traer una sola cosa, a saber, su fe. *Jesús ha muerto como creyente.* Como hombre lleno de confianza ha rechazado todas las posibilidades de explicación, de comprensión y arreglo de las cosas de este mundo, abrazándose a lo gratuito. Esta fue su verdadera cruz.

Vemos que hay muchos modos de religiosidad de viernes santo. Y es que hay muchas posibilidades de captar por parte nuestra los acontecimientos de este día. Todas estas posibilidades están condicionadas históricamente...

Jesús, por tanto, sufrió de suyo para nada. Murió gratuitamente. Jesús no fue un héroe, no buscó el poder, no luchó por el honor, ni quiso imponer su verdad en el mundo a toda costa. Hizo exactamente aquello que hace cualquiera de nosotros que trabaja sin remuneración. Dio sin exigir nada a cambio. Ni siquiera por amor se comportó con violencia. Pues Jesús fue incondicionalmente no violento. Fue el «rey del desengaño». Pero precisamente por eso pudo plantear la pregunta del ¿por qué? El ha provocado de manera definitiva la pregunta por el sentido de la existencia. Pero con igual radicalidad fracasó en su contestación y respuesta. De lo contrario, no hubiese sido auténtico *hombre.* Porque ser hombre significa: estar abandonado a la falta de respuesta, al absurdo. Para poder ser hombre con nosotros y para nosotros murió en verdad gratuitamente. ¡Qué fácil le hubiese sido afrontar una teoría! Conocía muy bien los textos de la escritura. ¿De qué habría servido? De nada. Todo lo contrario. Entonces, justo en razón de sus teorías y para satisfacer sus postulados habría muerto por un sentido que *a él* le debió aparecer aceptable. ¿Era, acaso, este el estilo de Jesús? ¿Acaso no es totalmente distinto el tenor de su mensaje? ¿No hizo sencillamente lo que dijo, a lo largo de su vida? ¿Qué es lo que hizo, pues?

Se entregó incondicionalmente, junto con su obra, remitiéndose a Dios. También dejó a un lado el último y secreto deseo en el que, de hecho, sólo se hubiese buscado a sí mismo.

A este secreto deseo de la humanidad de reducirlo todo a un solo sentido pertinente y verdadero, hemos llegado mediante triquiñuelas en este último tercio del siglo XX.

Tenemos tras de nosotros la larga historia de la razón. Al final precisamente de la razón *creyente,* no nos atrevemos, sin embargo, a afirmar sencillamente que todo tenga su sentido. Ciertamente, esto se halla dentro de nuestra naturaleza. Es algo típicamente humano. El hombre se empeña en buscar por todos los medios un sentido y pone en movimiento todos los resortes para poder dar el alto de alguna manera al absurdo y a la *gratuidad.* Pero esto es siempre el fin de la pregunta por el sentido. Pues los medios que podemos traer a escena son medios para escapar a la más secreta tentación, al abismo amenazador del absurdo. ¿Qué haremos, pues? A las cosas más absurdas, de las que por añadidura somos responsables, nos aproximamos y, por así decir, les atornillamos un sentido. Por ejemplo, a las catástrofes que nos acontecen, al odio entre las razas, a la defensa atómica. Tratamos de guarnecer todo esto de alguna manera con un sentido. ¿Y, propiamente, por qué? Porque es muy cómodo escudarse a sí mismo y a la perentoria responsabilidad para la tolerancia y la paz con el llamado sentido objetivo. Ahora bien, si concediésemos que Jesús ha acabado con ello, entonces, por supuesto, con *su* viernes santo se habría iniciado *nuestro* viernes santo.

Pero de esto se trata precisamente. ¿En qué consistiría entonces este viernes santo?; ¿en qué consiste ahora? Muy sencillamente consiste en tener que vivir *gratuitamente.* Esto significa dejar de lado toda posible explicación que tengamos para las cosas que nos afectan. No por desesperación, sino en atención a un Dios al que hemos de hacer sitio. Hacer sitio a Dios: este fue el sentido del viernes santo. Y esta fue, también, la firme fe de Jesús. Allí, pues, donde se anuncia un mensaje sobre la gratuidad de la vida, de la pasión y de la muerte de Jesús, allí sólo puede ser mensaje de Dios.

Nuestra fe, por tanto, significa: si incluso aquello que no tiene en sí *sentido alguno* —por ejemplo, una enfermedad de por vida, la destrucción anímica de un amigo bien dotado, una catástrofe natural o un accidente automovilístico—, si incluso la misma muerte absurda ha de tener un sentido, éste sólo puede venirle de Dios, siendo entonces un *sentido de fe...*

Pero en tanto se rellene el ¿por qué? con una teoría a propósito suyo —tan razonable, coherente e iluminadora como se quiera—, se le mata. Ser piadoso en el viernes santo significa, por tanto, *reflexionar sobre el matar.* La teología de la guerra, los dioses de las diversas naciones que en cada caso eran invocados para procurar la victoria, contradicen por completo el mensaje del viernes santo. Reflexionar en el viernes santo sobre el matar es nuestra aportación pro-

pia a la paz. Es el advenimiento de Dios como llegada de la posible paz al mundo y a nosotros mismos.

¿Acaso no hemos evitado siempre de nuevo esta reflexión? Antiguamente, los israelitas enviaban un chivo al desierto, cargado con todas sus maldiciones y pecados. Cuando se había ido, ellos se sentían liberados de nuevo. En el curso de los siglos, los cristianos se han inventado sus propios chivos expiatorios. El demonio, los herejes, los judíos, los comunistas. Apenas somos capaces de vivir con la gratuidad cargada sobre nosotros. Por eso estamos siempre con la vista en los chivos expiatorios. ¿Por qué? Porque andamos a la búsqueda de cualquier respuesta, de cualquier teoría. Establecemos entonces muy a la ligera que todo tiene su armonía. Somos lo bastante superficiales y frívolos para traspasar a los chivos expiatorios todo lo que no concierta.

Jesús se ha negado a dar esta respuesta. Pero, ¿no era él mismo una respuesta?; ¿no ha muerto Jesús realmente por nosotros?; ¿es que acaso no nos ha redimido? Hemos de encontrar la respuesta para esto. ¿Por qué nos redime la redención?; ¿por qué es posible la esperanza?; ¿por qué el callejón sin salida del viacrucis es una auténtica salida? Mediante la gratuidad queremos precisamente evitar que la muerte de Jesús resulte inoperante para nosotros e irreal para los no creyentes. Esto sólo es posible a condición de hacer lo que hizo Jesús, esto es, el plantear totalmente, sin una interpretación precipitada, la pregunta del *¿por qué?* y la respuesta de la *gratuidad*.

Esto tiene que poder ser dicho en *una* frase. Tenemos que encontrar una palabra por cuyo medio se exprese lo que *sucedió* aquel viernes santo. Tenemos que encontrar la palabra exacta para significar aquello que fue propiamente la pasión y la muerte de Cristo. Para eso, como ya hemos visto, la cristiandad tuvo siempre *varias* posibilidades *narrativas* y de *apropiación*. Por ejemplo, la posibilidad de la descripción del viacrucis, de la posterior repetición de la pintura de la pasión del varón de dolores, así como el relato triunfante sobre el señor del mundo. Todo esto, así me lo parece, ya no basta para nosotros y para nuestro tiempo. Pero hay aún una instancia superior. Es ésta, por así decirlo, la última posibilidad. Dice así: el Padre ha querido la cruz. La cruz es la revelación de su amor redentor. No cabe seguirla sin cierto desasosiego. ¿Amor redentor del Padre? Sí, de acuerdo. ¿La cruz de Jesús? De acuerdo, muy bien. ¿Pero las dos juntas? No. No se comprende cómo un padre que es Dios puede dejar sufrir a su hijo hasta la muerte de cruz, para que...

Hay algo aquí que no va. Falta un pensamiento mediador. Y este pensamiento se llama *escándalo, locura* y blasfema *contrariedad*. En eso nos sentimos partícipes o por lo menos afectados por ello. Aquí no hay nada que achacar a otro, tampoco a la voluntad de Dios. La

locura y el escándalo son nuestros adversarios. Pero si esto es así, no podemos fijar la contrariedad y el escándalo en la figura histórica de la cruz. La contrariedad, el absurdo, la inutilidad están continuamente presentes y son nuestros auténticos adversarios. Pero la forma en que nos acometen y en que nosotros mismos los producimos no es siempre la misma. En la época en que se anunció por primera vez la muerte de Jesús, es decir, en el mundo y en la cultura greco-romana, esta forma era el patíbulo de la cruz. Hoy, esto ha cambiado. En primer lugar, aquí y en otros muchos lugares la pena de muerte ha sido abrogada. Por tanto, ha perdido su significación el lugar, la categoría, el signo que *significa* la condena a muerte de un hombre. En segundo lugar, nos hemos acostumbrado a la proposición de que «Jesús fue crucificado». Pregunten ustedes a alguien que venga de Australia o de Japón y que, por primera vez, entra impremeditadamente en una iglesia católica y ve en la pared al salvador goteando sangre. ¿Cuál será su reacción? Preguntará seguramente: ¿qué es lo que significa esto?; ¿son éstos los cristianos del amor?; ¿es éste un mensaje de amor?

La contrariedad y el escándalo ya no se dan allí donde nosotros suponemos que habrían de afectar a los hombres. Nos hemos acostumbrado a ese escándalo, ciertamente, pero no a los otros; no nos hemos acostumbrado a la forma actual de la cruz. Hoy ya no es de madera. Está labrada de palabras en una frase de cruz. Esta frase dice: «Pregunto *¿por qué?*, y recibo la respuesta: en vano». Esta es nuestra cruz ahora. ¿Qué aspecto tiene? Es nuestro *ser-nadie*. Muchos hombres ya no son hoy nadie. Es ésta su *gratuidad*. Cuando uno tiene que vivir como *nadie* toda una vida, sabiéndolo de antemano y sabiendo que está condenado sin culpa y sin su participación a este sinsentido de su *ser-nadie*, ésa es su cruz. La cruz como inutilidad es esa fundamental falta de salida que no conduce a ningún sitio, porque el hombre no viene de ninguna parte ni tampoco va a ninguna. La guerra de Vietnam es una *inutilidad* radical. Nadie debe venir y aventurarse a establecer sobre ella una teoría. El asesinato del pastor Martín Lutero King es una *inutilidad*. Los muertos por accidente son la *inutilidad* con que ya vivimos cada día. Las catástrofes aéreas son una *inutilidad*, y en especial para quienes allí viajaban, pues ya no pueden darnos explicación alguna. Inútil fue. Como asimismo lo es el total aniquilamiento anímico de tantos hombres de cuya caída somos impotentes testigos. ¿Dónde está aquí el sabio?; ¿dónde el teólogo perspicaz que acuda a estas gentes con una teoría?; ¿de qué les serviría? De nada, evidentemente. Cabría decir, en verdad, que es grande e incalculable casi el número de aquellos que han buscado y encontrado la salvación en la cruz. Pero frente a esta argumentación tenemos el dato irreprochable de que es asimismo inmenso el número de aquellos que, desde el comienzo del cristianismo, han sido sacrificados en nombre de esta cruz, precisamente.

Para nosotros ya no van a resultar tan fáciles las cosas como estábamos acostumbrados. De ahí que haya que tomar ahora *a la letra* la proposición que dice que Jesús murió *gratuita e inútilmente.* Digo «a la letra», porque es la única expresión apropiada y el único uso correcto para el escándalo y la contrariedad. Es la expresión apropiada para designar aquello que hoy llamamos un «shock». Pues, cuando decimos que el hijo de Dios murió en la cruz por nosotros, a nadie le resulta ya esto un escándalo, sino, más bien, una buena noticia. Y con razón, por lo demás. Pero, ¿por qué una buena noticia? Deberíamos encontrar una fundamentación. Se impone averiguarlo, pues hay hombres para los que cabalmente esta buena noticia *no* es una realidad. ¿Qué es lo que les decimos a éstos? ¿Y qué nos decimos a nosotros mismos cuando se nos ha hecho corriente su empleo, y pasamos sin el menor pestañeo de la noche del viernes santo al tráfago ordinario de los días?

Necesitamos de aquella feliz expresión que nos asombre, que nos vuelva locos, que, frente a la cuestión del sentido de la vida, nos señale y descubra nuestra absoluta miseria. Y la frase que nos lo desvela es la de *Jesús murió gratuitamente.* ¿Su operatividad? El suelo desaparece debajo de nuestros pies. Nos golpea. Nos quita todo posible consuelo. Corrobora aquello que durante toda la semana hemos intentado aportar, a saber, la aceptación de nuestra auténtica situación real como algo deslarvado y descubierto. No cabe descubrir la cruz por la tarde, evidenciar el escándalo, representar, mostrar, ensalzar, besar y venerar la contrariedad, y por la noche, dejarlo diluir en el puré religioso de la inocuidad y del autoengaño. No podemos permitirnos ese lujo. Esa es, pues, la razón de esta frase, esa palabra actual, ese Dios grabado en nuestro pensamiento y en nuestra experiencia de la cruz, grabado ahora en la cruz de la proposición: Jesús ha muerto inútilmente.

Bajo la cruz y ante Jesús no vale ni la alegría, ni el dolor, ni el placer, ni el lamento, ni el sacrificio, ni la coacción tampoco. Pues, como he dicho, no tiene ni título ni argumento alguno en su favor. No ha enseñado nada, no ha buscado un sentido a la existencia ni ha reivindicado motivo alguno para sí. Esa es la razón de que haya muerto gratuitamente, como nadie, un auténtico nadie que ha ido a la muerte. Ahora bien, una vez que esta proposición es vaciada de todo aquello que no es de Dios, es cuando nos sale al encuentro la *posibilidad del verdadero consuelo. Es entonces cuando puede llegar Dios y redimir la redención.* Pero si construimos alguna teoría en torno a la cruz, entonces vendrán muchedumbres diciendo: ¿no fuimos educados en el amor? El cristianismo ha conseguido finalmente abrogar la pena de muerte. ¿Qué significan aún una teoría y una praxis del castigo? El aguijón que hoy nos punza no es tanto la muerte física, cuanto la muerte del sentido, es decir, el absurdo. ¿Es que podemos vivir con ello?; ¿podemos vivir con la locura?

Pienso que sí. Pues mediante la locura de la debilidad que reconocemos y confesamos, evidenciamos no imputar a Dios por nuestra parte motivo o sentido alguno. Dios hace que todo esté abierto. Esto es Dios. Dios está allí donde todo está abierto.

La *gratuidad* de Jesús, empero, ha abierto el círculo cerrado de la vida y de la muerte, del sentido y del sinsentido, de la calamidad y del castigo, de la incredulidad y de la fatalidad. Por el hecho de haber aceptado la cruz inútilmente, tenemos nosotros el camino abierto a Dios.

Vivir lo específicamente cristiano significa ser capaz de vivir con lo *inútil.* Y en concreto, con lo inútil de *Jesús.* No es una inutilidad de cualquier clase, sino la inutilidad desde la fe. La *inutilidad* de todos nuestros asuntos para que irrumpa el asunto de *Dios* y venga a nosotros y nos cure.

En este sermón nos parecen ejemplarmente realizados los principios de una didáctica homilética. Raras veces se encuentra, como aquí, una desobediencia a la cultura eclesiástica de la respuesta y con una conciencia teológica tan clara. Al renunciar valerosamente a aquellos endebles intentos de dotar de un sentido piadoso a la historia universal de las grandes y pequeñas catástrofes, revela el predicador el decisivo punto de apoyo de su teología. El sentido de la fe no es precisamente la respuesta de las iglesias, sino la llegada de Dios a un espacio que sólo cabe mantener abierto con la pregunta como aporía. El estigma del mundo y de la vida, esa desesperanzada inutilidad, se manifiesta en la cruz de Jesús. Con esta cruz adquiere la pregunta humana su signo insuperable, un signo que se niega a todo intento de resolver la aporía por medio de explicaciones. La teología de la pregunta descubre aquí, en la cristología de la cruz, su fundamento. Abandonado a la falta de respuesta y al sinsentido, Jesús se entrega totalmente a la pregunta de Dios. La fe cristiana es cabalmente seguimiento de la cruz, por cuanto se mantiene en pie preguntando a la inutilidad de Cristo y a la inutilidad de la propia experiencia del mundo, y no por el hecho de inundar a la historia con un aluvión de respuestas presuntuosas. Mainberger pone los puntos sobre las íes: no es cualquier inutilidad con la que vive y de la que vive la fe aporética del cristiano. Es la abierta pregunta —porqué del Gólgota— la que justifica al hombre como pregunta, así como a todas las preguntas del hombre. En la amplitud infinita de este porqué

se mueve la fe, hasta que, preguntando, como Job, cae en la pregunta de Dios.

La didáctica homilética tiene que señalar lingüísticamente este movimiento de la pregunta [41] y procurar metódicamente con crítica incorruptible que el lenguaje eclesiástico disponga a Dios el espacio conveniente no con respuestas, sino con preguntas.

[41] Apreciaciones utilizables en E. Lange, *Predigtstudien für das Kirchenjahr 1968-1969*, 1968; cf. particularmente P. Kreyssig, *o. c.*, 165: «El auténtico conocimiento de la fe se da realmente bajo la permanente fatiga de semejante preguntar consternado».

15 *Las preguntas últimas*

¡Bajad vuestras cabezas en señal de oración! / Señor: nuestos calcinados huesos / han vuelto a salir de sus hoyas /. Acudimos ante ti, en oración y no vamos a quedarnos mudos /. Te preguntamos, Señor: / ¿Por qué? / Una vez creímos... ¡Qué ingenuidad la nuestra! / Nos emborracharon... / ¿Por qué? / Uno estuvo gritando seis meses en un lazareto /. Antes que lo ultimaran las legumbres secas y dos cirujanos /. Otro se volvió ciego y secretamente tomaba opio /. Entre tres de nosotros contabilizábamos un solo brazo. ¿Por qué? / Hemos perdido la fe, la guerra, la vida, todo lo hemos perdido /. Nos empujaban hacia dentro, como en el cine a los gladiadores /. Teníamos el público más selecto /. Sólo que éste no murió con nosotros... / ¿Por qué? ¿Por qué? / Señor: / Si, en verdad, eres tú aquel que nos enseñaron: / Baja de tu cielo estrellado. / Desciende o envía a tu Hijo. / Arranca las banderas, los yelmos, las condecoraciones. / Anuncia a las naciones de la tierra cómo hemos sufrido, / cómo nos fueron despedazando poco a poco el hambre, los piojos, las granadas y las mentiras. / En tu nombre los capellanes castrenses nos han llevado a la fosa. / ¡Di que mintieron! / ¿Vas a permitir que te digan eso? / Empújanos a nuestras fosas, pero antes, contesta. / Mientras podamos, estaremos prosternados ante

ti, pero atiéndenos, Señor. / Si nuestra muerte no fue completamente vana / evita un año como 1914. / ¡Díselo a los hombres! / Hazlos desertar. / Ante ti estamos: un batallón de muertos. / Nada nos quedó, sino llegarnos a ti y orar. / Nosotros, los preteridos y el desecho.

(Kurt Tucholsky, *Gebet nach dem Schlachten*)

La pregunta es la forma más humana de comunicación, pero, al mismo tiempo, la más inhumana también. En virtud de la función interrogativa del lenguaje el hombre adquiere contacto con su prójimo y con su entorno. El preguntar le mantiene abierto, inconcluso, y amenaza los fundamentos de su existencia. Con la pregunta lo definitivo y último domeña las seguridades provisionales y penúltimas del hombre, abre una brecha de dimensión infinita, experimentada por nosotros sólo como vaciedad y nada. Es raro que la teología, especialmente en su forma de cura de almas, se haya ocupado nunca con la determinación de las preguntas últimas. Lo que en su lugar aparecían eran problemas vitales de una u otra especie, cuestiones irresueltas— insolubles quizás— de peso desigual, pero no la confrontación con aquella realidad interrogativa que liquida al hombre física y psíquicamente. Preguntas últimas son aquellas que con medios físicos o psíquicos anulan la totalidad de la existencia humana y la hacen sin peso, problemática. Su fundamento puede ser exógeno o endógeno.

El *Deutsche Rechtswörterbuch* [1] («Diccionario jurídico alemán») nos introduce directamente en el asunto. En la antigua terminología jurídica alemana el señor de la pregunta es el inquisidor, el lugar de la pregunta es el tormento, y el salario de la pregunta, la paga del verdugo. El «articulus inquisitionalis» comprende la quaestio, la quaestio criminalis y la quaestio per tormenta.[2] El moderno derecho procesal criminal tiene también regulada exactamente el derecho de pregunta (art. 240 StPO) de todos los participantes en el proceso.

[1] *Deutsches Rechtswörterbuch*, ed. de la Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd II, 1935, 663 s.

[2] L. v. Jagemann, *Frage, Criminalfrage*, en *Rechtslexikon für Juristen aller teutschen Staaten*, IV, 1843, 322 ss.

El derecho a la pregunta es de una importancia fundamental para el acusado. Es inherente este derecho a los fundamentos procesales de un estado de derecho. También se da en el interrogatorio policial.[3]

Los estados civilizados en su legislación penal protegen con buenos fundamentos al acusado para evitar que se convierta en víctima indefensa de interrogadores institucionalizados. Por lo que respecta a la República Federal, está en vigor el art. 136, número 1 StPO. Esta prescripción prohíbe

> al que toma declaración empezar con preguntas la primera declaración. Así está prohibido iniciar el interrogatorio con la pregunta de si el acusado sabe o puede imaginarse qué se quiere de él. Está prohibido empezar con la pregunta de dónde ha estado el acusado en tal o en cuál ocasión. Evidentemente, tales introducciones serían muy convenientes desde el punto de vista criminalístico... Pero atentan contra el derecho básico a un interrogatorio legal. Antes de que el acusado tome la palabra, ha de saber, ante todo, que hablará como acusado.[4]

El art. 136, n. 1, párrafo 2 concede al acusado el derecho de negarse a responder. Recientemente, los oficiales que toman declaración deben incluso indicar al acusado que tienen tal derecho. El camino de la moderna justicia penal en la apreciación de los estados subjetivos (derecho penal subjetivo del delincuente) ha conducido no sólo a la recepción jurídica de principios hermenéuticos, sino también a la humanización de la pregunta criminal.

> Mientras que el derecho penal material está interesado sobremanera en que el juez investigue minuciosamente la persona del acusado, el derecho procesal pone el acento en proteger con todas sus fuerzas al acusado ante tales manejos. Le garantiza el derecho a callarse, incluso le concede el derecho a que se le informe taxativamente de que puede callarse.[5]

Cuando se desdeñan los preceptos del derecho procesal penal, la teoría [6] y la praxis proporcionan al interrogatorio una aterradora

[3] H. Müller / W. Sax, *Kommentar zur StPO*, I, 1966, 741; K. Peters, *Strafprozess*, 1966², 198 s.

[4] E. Löwe / W. Rosenberg, *Die Strafprozessordnung und das Gerichtsverfahrensgesetz*, I, 1963²¹, 615-.

[5] W. Sarstedt, *Was erwartet die Praxis von einem neuen Strafrecht?*, en *Justiz im Wandel der Gesellschaft*, 1968, 10.

[6] Cf. A. Hellwig, *Psychologie und Vernehmungstechnik bei Tatbestandsermittlungen*, 1951⁴, 251.

desconsideración hermenéutica. No pocas veces aparece aquí, sin miramiento, el momento imperativo de la pregunta, también conocido por pedagogos.[7] Un ejemplo macabro de lo que puede llegar a ser la pregunta en su abuso procesal-punitivo nos lo ofrece el caso del abogado Laternser, que actuó en el proceso de Frankfurt sobre Auschwitz.[8] Con preguntas equívocas (pertenencia al partido comunista, conocimiento de crímenes de guerra contra alemanes, etcétera) intentaba anular como testigos a los antiguos presidiarios de los campos de concentración.

La inhumana brutalidad de que es capaz la pregunta la delata el informe sobre la tortura del franco-argelino H. Alleg, cuyo título lapidario es *La question*.[9] Escribe E. Bloch en su artículo *Vom der Folter bis zum Spezialverhör* («De la tortura al interrogatorio especial»):

> En el interrogatorio cruzado la pregunta se agudiza repentinamente cuando, apuntando al acusado con el lápiz, se pregunta: ¿de dónde sabe usted eso? El acusado, sorprendido, se vuelve vulnerable, y la respuesta al lápiz interrogador se hará sospechosa con sólo que tarde en venir, con que sea una respuesta «buscada» [10]

Ernst Jünger considera la pregunta como medio inquisitorial con motivo de experiencias de guerra.

> Hoy, el hombre se ha convertido para el hombre en una especial materia prima, un material del que se saca trabajo, noticias, o cualquier otro tipo de cosas. Es esta una situación que cabe calificar como elevado canibalismo. No cae uno exactamente en manos de caníbales, aunque también pudiera darse esto, pero sí bajo los métodos de los psicólogos, de los químicos, de los investigadores de la raza, de los llamados médicos y de otras alimañas. Es lo que ocurre en los grandes cuadros del Bosco, donde extraños demonios dividen y cortan a los hombres con sus instrumentos, tras atraparlos desnudos.[11]

Esta imagen medieval apocalíptica identifica el poder de la pregunta absolutizada, actuando sin inhibiciones. Ha dejado de

7 H. Sprenger / W. Klafki, en *Päd. Lexikon*, 1965³, 585.

8 H. Langbein, *Der Auschwitz-Prozess*. Eine Dokumentation, II, 1965, 850 s.

9 H. Alleg, *Die Folter - La Question*, 1958.

10 E. Bloch, *Literarische Aufsätze*, 1965, 42 s.

11 E. Jünger, *Tagebücher*, III, en *Werke*, Bd. 3, sin año, 233.

ser un medio para entenderse y se ha convertido en el filo desnudo de un cuchillo. En la tortura, el interrogado es degradado por el antagonista hermenéutico en objeto físico. J. Améry ha interpretado así esas experiencias indecibles con estas palabras:

> La vivencia del prójimo como antihombre queda como imborrable terror en el que ha sido torturado. No le cabe ya una visión del mundo donde domine el principio esperanza. El que ha sido torturado una vez está sin defensa entregado al miedo. Este en adelante será su déspota.[12]

La frontera entre la pregunta de búsqueda hermenéutica y la pregunta inquisitorial de la tortura es móvil. Esta frontera a veces, pero no siempre, está marcada con sangre. Lo que en manos de un periodista discreto se convierte en el arte de la entrevista —delinear una figura con preguntas y respuestas—,[13] se pervertirá con las toscas entradas del inquisidor que, en su afán por arrancar respuestas, desprecia todas las fronteras. El trazado de semejantes fronteras es una tarea tanto del derecho penal como de la ética.

Pero ni el derecho escrito ni el oral son capaces de poner en orden las preguntas en las que las catástrofes políticas y sociales convulsionan y abaten a la humanidad. La guerra, el cautiverio, el hambre y el campo de concentración cuestionan radicalmente al hombre en el horrible sentido literal de la palabra. La existencia se convierte en carente de base, de significado, de valor. En lugar de la realidad familiar se introduce la amenaza. Nunca una seguridad protectora; por todas partes y por encima de todo, la pregunta. Cuanto más el infierno de la pregunta envuelve al hombre, tanto más fuertemente se concretizan como consolidación física y psíquica de respuestas el apoyo, la ayuda y el auxilio. En el relato vivencial de una víctima de accidente de carretera, gravemente herida, se echa de menos y se espera esta presencia somático-verbal de una certeza de respuesta interhumana:

> Ahora hay un momento en que nadie está conmigo, todos están ocupados con los vehículos. Y es ahora, en este momento de plena soledad, cuando me sobreviene por primera vez el miedo. Miedo de estar abandonado. Estoy aquí tirado, y nadie está conmigo. Querido

12 J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, 1966, 70.

13 G. Gaus, *Zur Person*. Porträts in Frage und Antwort, 1965.

lector: si alguna vez le ocurriese hallarse presente en un accidente de tráfico y yaciese allí alguien que, aunque gravemente herido, esté consciente, no dude un momento en acercársele. Arrodíllese junto a él, cójale la mano, háblele. No importa lo que usted le diga: importa que oiga su voz. Quítele el sentimiento de estar solo y abandonado de todos. Además de ayudarle a mantenerse consciente, la cercanía de alguien que se preocupa de él le puede significar el ser salvado del shock mortal (ADAC-Motorwelt 1967/12).

Los relatos de experiencias de guerra y de prisión, las noticias de antiguos prisioneros de los campos de concentración —desde E. Kogon hasta J. Améry— revelan con insoportable claridad en qué se convierte el hombre cuando ve cuestionada su salud, el alimento, la seguridad del cuerpo y de la vida, es decir, cuando todo se vuelve inseguro, cuando todo está amenazado y destruido.

La estúpida teología del dicho popular: «La necesidad enseña a rezar» rara vez se ha confirmado en las pruebas a que ha estado sometido el hombre del siglo XX. Entre las últimas cartas que se escribieron desde la sitiada Stalingrado, en enero de 1943, se encuentra una cuya bronca veracidad no puede pasar inadvertida para una teología de la pregunta:

Preguntar por Dios en Stalingrado significa negarlo. Debo decírtelo, querido padre, y esto me es doblemente doloroso. Tú me has educado —al faltarme mi madre— y me has puesto siempre ante los ojos a Dios y al alma. Y doblemente lamento yo mis palabras, porque serán las últimas y porque después de esto ya no podré hablar palabra alguna que pudiera servir de compensación y reconciliación. Tú eres cura de almas, padre, y uno dice en su última carta sólo aquello que es verdad o lo que uno cree que puede ser verdadero. Yo he buscado a Dios en cada cráter de obús, en cada casa derruida, en cada esquina, en cada camarada, cuando yacía en mi agujero o cuando estaba al aire libre. Dios no se mostró cuando mi corazón gritaba por él. Las casas eran destruidas, los camaradas eran tan valientes o tan cobardes como yo; sobre la tierra había hambre y muerte, del cielo llovían bombas y fuego: sólo Dios no estaba allí. No, padre, no hay Dios. De nuevo lo escribo y sé que es terrible y que ya no podrá ser enmendado por mí. Y si, por ventura, existiese un Dios, entonces sólo estaría en vosotros, en los libros de cánticos y de oraciones, en las frases piadosas de los sacerdotes y de los pastores, en el repicar de las campanas y en el fragor del incienso, pero en Stalingrado, no.[14]

[14] *Letzte Briefe aus Stalingrad*, 1954, 31 s.

Los relatos de los capellanes militares en la segunda guerra mundial muy raras veces observan que la situación de violencia inmediata abra directamente a una pregunta. Además:

La lucha en su desacostumbrada dureza no era muy propicia para reflexiones de conciencia. La dura ley de la necesidad política hace enmudecer e infaliblemente a las preguntas personales.[15]

En la frontera de la muerte, inexcusablemente, rige no el sentido, sino el sinsentido; marca el compás no una hermenéutica inteligente, sino la más elemental desesperación. Unos capellanes militares describen la muerte de soldados alemanes en el frente del este:

Gritan por su mujer, por los hijos, por la madre, esté o no esté viva ya. Y también por Dios. Más de uno que nunca pensó en él, ahora le invoca, grita, se lamenta, pregunta, acusa, no puede comprender: ¿Por qué, Dios mío? ¿Por qué? ¿Por qué, Dios mío? ¿Por qué me has abandonado? [16]

Hay pocos teólogos que se hayan esforzado en reflexionar sobre el infierno vivido. G. Krause resalta cómo en las prisiones rusas de guerra la mayoría de nocristianos raras veces procedía con apertura interrogativa; casi siempre de una manera desinteresada e indiferente. Ni más ni menos a como lo hicieron en los tiempos normales.

¿Cómo habría uno de cumplir el encargo de la buena nueva frente a estos compatriotas y compañeros de dolor a quienes el destino, más que impulsarles en la búsqueda de Dios, parecía serles un estorbo? [17]

En parecida forma se expresa E. Kogon desde el campo de concentración:

La mayor parte de los prisioneros abandonaron el campo de concentración con idénticos convencimientos a como habían entrado. A lo

[15] A. Schübel, *300 Jahre evangelische Soldatenseelsorge*, 1964, 211.

[16] *Herr in deine Hände*. Seelsorge im Krieg, edit. por W. Schabel, 1963, 395.

[17] G. Krause, en W. Schabel, *o. c.*, 362. Por desgracia, es poco aprovechable H. Kremser, *Gotteserfahrung in der Kriegsgefangenschaft*, 1962.

sumo, habría que constatar una agudización en sus respectivas posturas.[18]

Confrontado con lo último, el hombre evidentemente no es dueño de la pregunta. Preguntar es un producto anímico y nuestro siglo ha pedido un precio excesivo y violento no raras veces al espíritu del hombre y a la pregunta. H. Gollwitzer cuenta de un joven campesino bávaro de 17 años, el cual resumió en una postal la pasión dolorosa del primer invierno en un campo de prisioneros, en el siguiente lenguaje desvalido: «Querido padre: ahora estoy en la cautividad rusa. Quizás ha pasado algo aquí. Tu fiel, Sepp».[19] E. Kuby cita el diario de una bibliotecaria berlinesa a la que la desintegración del Tercer Reich significó una interrupción anómala y forzada de su actividad profesional burguesa. Kuby piensa que

tenemos que habérnoslas aquí con una forma determinada del sentido de la locura, es decir, con una disminución peligrosa del poder de aceptación de la realidad.[20]

Enajenación era la constitución espiritual frente al mundo apocalíptico de locura en los campos de concentración. La inconmensurable extensión de la amenaza destructiva impedía a la víctima clarificar su situación con preguntas. H. G. Adler testimonia de Theresienstadt:

De este modo, el «campo» se convirtió en una prueba singular. Existencia y no existencia andaban entremezcladas. Las últimas preguntas escatológicas se meten por todas partes allí donde el hombre esté ante la situación límite, ante «lo ilimitado».[21]

Entre 1933 y 1945, lo «ilimitado» llegó a ser históricamente visible, pero sólo unos pocos lograron aprehenderlo en lenguaje. En la vivencia corporal de la aporía, lenguaje y pregunta se evaporan.

[18] E. Kogon, *Der SS -Staat*, 1946, 363.

[19] H. Gollwitzer, *Und bringen ihre Garben*, 8.

[20] E. Kuby, *Die Russen in Berlin*, 1945, 1965, 259.

[21] H. G. Adler, *Theresienstadt 1941-1945*. Das Antlitz einer Zwangsherrschaft, 1955, 661.

Esta invasión de la muerte que barría todo rastro de vida humana parecía tan antinatural que todos los acontecimientos perdían su realidad y parecían surgir de una macabra fantasía, o cuestión de brujería. Por eso, en el fondo de nuestras conciencias vivía la esperanza de que un día se habría de hallar la palabra mágica, un solo movimiento y, por arte de birlibirloque, desaparecería la pesadilla y todo volvería otra vez a su sitio.[22]

La psiquiatría[23] de los perseguidos conoce el sufrimiento de la anestesia afectiva, que aparece cuando las necesidades fundamentales del hombre se hallan amenazadas y se han hecho cuestionables. Hubo y hay medios tan poderosos para violentar el espíritu del hombre que incapacitan a éste totalmente para hacerse cualquier tipo de preguntas, ni siquiera las preguntas últimas. El testimonio de J. Améry es concluyente:

Sin esfuerzo triunfaba la realidad del campo de concentración sobre la muerte y sobre el complejo total de las llamadas «últimas preguntas». El espíritu estaba aquí ante sus propios límites.[24]

No era posible aproximarse al insoportable mundo fenoménico con los medios habituales del hombre, el lenguaje y la pregunta. La pérdida de la palabra, tal como lo predijo Karl Kraus en los inicios del Tercer Reich,[25] se convirtió en una realidad palpable.

Cuando decían algo, parecían triviales, y como eran triviales ya no decían nada. Para conocer esto, no teníamos necesidad de un análisis semántico ni de una sintaxis lógica: nos bastaba una mirada a las torres de vigilancia, el olisquear del olor a grasa quemada en los crematorios. El espíritu en su totalidad se declaraba impotente en el campo de concentración. Abdicaba en cuanto instrumento utilizable para el dominio de las tareas que nos eran impuestas. Pero, y con ello apunto a un dato esencial, se lo utilizaba en su propia anulación, y esto era lo grave.[26]

[22] M. Mazor, *Eine Welt versinkt*, en *Wir haben es gesehen*. Augenzeugenberichte über die Judenverfolgung im Dritten Reich, edit. por G. Schoenberner, sin año, 173.

[23] W. Ritter v. Bayer / H. Häfner / K. P. Kisker, *Psychiatrie der Verfolgten*. Psychiatrische und gutachtliche Erfahrungen an Opfern der nationalsozialistichen Verfolgung und vergleichbaren Extrembelastungen, 1964, 70.

[24] J. Améry, *o. c.*, 36.

[25] «La palabra rindió su postrer aliento al surgir aquel mundo».

[26] J. Améry, *o. c.*, 37; cf. E. Schumacher, «*Die Ermittlung*» *von Peter Weiss*. Über die szenische Darstellbarkeit der Hölle auf Erden: Sinn und Form 17 (1965) 930 ss.

La expresión «últimas preguntas» no significa, pues, una laguna del conocimiento o un repertorio de preguntas insolubles, sino la abdicación del hombre como interrogador. Si el hombre fracasa en lo «ilimitado», no es por el hecho de saber poco, sino porque es hombre. Su capacidad de acción y de actuación no concuerdan ni siquiera aproximadamente con la capacidad de su sentimiento, ni de su pensar o preguntar. G. Anders dice: «Podemos asesinar a millares; quizás cabe imaginarse a diez muertos; pero llorar o lamentar sólo es posible a uno».[27] Adolf Eichmann proporcionó a esta debilidad antropológica aquella fórmula suya tan sugestiva como cínica: «Cien muertos son una catástrofe. Pero cinco millones son sólo una estadística».[28] Ni siquiera la ampliación de nuestros sentidos a través de los medios de comunicación ha variado apenas nuestra capacidad atávica de pregunta. La pantalla de la televisión nos ofrece gráficamente en el cuarto de estar el escenario de guerra, y los vientres hinchados de seres escuálidos adornan las paredes de los quioscos, sin por eso movilizar preguntas en una sociedad poderosa.

Que en la era electrónica se pueda reaccionar ante «el mundo como totalidad», según optimistamente piensa M. McLuhan,[29] y que por tanto cada uno se sienta afectado por el otro, cada uno pregunte y busque a los demás, eso presupondría una conciencia omnicomprensiva que potenciaría la pregunta también omnicomprensiva. Estamos aún muy lejos de ello.

Entre la posibilidad antropológica y la necesidad antropológica de pregunta se abre una grieta que no puede ser cerrada ni pedagógica ni teológicamente.

En lugar de la ciega desesperación es preferible una sencilla y sobria valoración de los pasos inmediatos. De lo dicho se desprende que la sociedad debe utilizar nueva y reflejamente su capacidad de la normativa colectiva. Un sistema social o racional que cuestione totalmente al hombre —en figura de judíos, de cuestión racial, o como sea— es indisculpablemente inhumano. Necesita una con-

[27] G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 1961, 267.

[28] S. Wiesenthal, *Doch die Mörder leben*, 1967, 127.

[29] M. McLuhan, *Die magischen Kanäle*, 1968, 377.

dena combativa, cuyo retículo valorativo tiene que ser pedagógicamente tan afinado como en el tabú del incesto. Por cuanto hay realidades que nunca pueden de manera total o incluso en modo alguno ser puestas en cuestión, se impone condicionar los mecanismos de inhibición.

En el año 1941 se entregaron a los judíos del ghetto de Wilna los llamados certificados de vida, de los que, en cada caso, sólo podían beneficiarse un hombre, una mujer y dos niños. J. F. Steiner describe esta situación en su documentación «Treblinka»:

> «¿A quién prefieres?», pregunta el desconocido Maquiavelo al niño, «¿a tu padre o a tu madre»? «A quién prefiere usted, preguntan los «técnicos» a los judíos de Wilna, «a su madre o a su esposa?» Si usted prefiere a su esposa, entréguenos a su madre, y si usted prefiere a su madre, entréguenos a su esposa». ¿Cómo se puede contestar a esta pregunta? Los judíos lo intentaban y se les desgarraba el corazón.[30]

Al lado de la estructuración de masivas inhibiciones del instinto y del pensamiento respecto a preguntas totalitarias, discurre, al mismo tiempo, la eliminación de viejos rituales de respuesta que se oponen a la adquisición discente de las preguntas necesarias. El hombre contemporáneo debe ser ejercitado didácticamente en una forma bipolar de comportamiento: con una regulación prohibitiva frente a preguntas totalitarias —con motivos instintivos para preguntas comunicativas.

> Reclamamos empatía frente a acontecimientos cuya dimensión cuantitativa hace ya imposible la empatía.[31]

La cultura eclesiástica del catecismo se opone cerrilmente a este programa de una homeokinesis didáctica según certifica Mitscherlich:

> Si se considera la inclinación a esperar seguridad de todo aquello que está unido con la palabra «cristiano», se descubrirán mágicas esperanzas de protección a las que sigue una regresión.[32]

[30] J. F. Steiner, *Treblinka*, 1966, 35. El suceso está históricamente garantizado; cf. B. Schmorak, *Der Prozess Eichmann*. Dargestellt an Hand der in Nürnberg und Jerusalem vorgelegten Dokumente sowie der Gerichtsprotokolle, 1964, 59.

[31] A. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern*, 83.

[32] A. Mitscherlich, *o. c.*, 285 s.

D. Bonhoeffer[33] ha prevenido a la teología de una posible utilización del Dios bíblico como tapaagujeros práctico de problemas irresueltos, o de hacer hincapié en la «problematicidad» por medio del análisis de la existencia para utilizarla metodológicamente para decisiones. «Respecto al concepto de «solución», las respuestas cristianas son tan poco concluyentes, o tan buenas, como otras posibles soluciones».[34] Lo «ilimitado» de las últimas preguntas del que venimos hablando no está en las orillas, sino en medio de la vida. Los medios de comunicación nos las ponen a diario al alcance.

Por nuestra parte, tenemos por desencaminada y errada a toda teología que echa mano a la ligera de respuestas dogmáticas que duermen en conserva en los estantes de las iglesias. La fe cristiana ha sido «cifrada» de diferentes maneras en los diversos tiempos. Ni la justificación ni la reforma, ni la conversión ni la decisión sirven de «cifra» teológica a este último tercio del siglo XX. Nuestras «cifras» actuales son la pregunta y el preguntar. Nuestro pasado vinculante no lo percibimos tanto en las mercancías metradas de los maestros dogmáticos, cuanto en las últimas cartas de Bonhoeffer, Delp, Von Moltke, etc., donde, sin excepción, la primacía domina la pregunta. Puesto que millones de hombres han sufrido en este siglo, y siguen sufriendo aún, mucho más terriblemente que Job, no les queda a los cristianos otra opción: o creen como creyó Job, acusando a Dios y preguntándole, o se mezclan en la charla de los muchos que, por contestar como los amigos de Job, hablan injustamente.

Cuando en agosto de 1968 tropas extranjeras invadieron Checoslovaquia, se pudo ver cómo se deslizaba un camión checo por en medio de las columnas de vehículos militares soviéticos, en Praga. Llevaba un cartel, en el cual —en ruso— había una sola palabra: ¿«Por qué»? La tarea actual de la cristiandad es viajar por la historia exhibiendo en todas las lenguas este letrero. Mientras diariamente se sucedan las guerras y los horrores, las violencias y las indiferencias y, en cambio, no se presente Dios, se impondrá continuar el viaje y lanzar al viento la misma pregunta.

[33] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, edit. por E. Bethge, 1956, 211, 216, 230 s.
[34] D. Bonhoeffer, *o. c.*, 211.

16 *Perspectivas necesarias*

He oído que no queréis aprender, / debo, pues, concluir que sois millonarios. / Vuestro futuro está asegurado, ante vosotros todo es meridiano, / vuestros padres / se han preocupado de que vuestros pies / no tropiecen con piedra alguna. / Nada, pues, de aprender. Puedes seguir siendo / lo que eres.

Si, por ventura, surgiese algún problema, pues vienen tiempos que / como tengo oído, serán inseguros, ahí tienes a tus caudillos / que te dirán exactamente lo que has de hacer / para que todo te vaya bien. / Ellos han consultado a quienes saben las verdades / que tienen validez para todos los tiempos, que ayudan siempre. / Son tantos los que de ti se ocupan / que no necesitas mover un dedo. / Claro que si no fuera así / deberías aprender.

(Bertolt Brecht)

Al concluir este largo camino, que nos place imaginar como serpentina y no como algo recto, nos parece provechoso compendiar lo dicho a manera de tesis. No es tanto una repetición cuanto acentuar perspectivas necesarias.

1. En la teología práctica de hoy es necesaria una didáctica teológica que proyecte su estrategia en careo constante con las

teorías del aprendizaje para analizar microestructuralmente la compleja responsabilidad de la actuación eclesiástica, hacer su crítica respecto de la comunicación y prepararse de antemano para nuevos proyectos de planificación. Entiendo yo por tal estrategia la construcción científica de prioridades articuladas y juzgadas teorético-comunicativamente respecto a futuras actuaciones. Mediante este proyecto de estrategias posibles y decisiones necesarias se obviará el foso entre la teoría teológica y la praxis eclesiástica.

2. Aunque la teología práctica necesitó cincuenta años para renovar la predicación bélica de la primera conflagración mundial, obligación suya sería anticipar en modelos la referencia de futuro de las decisiones (formas de actuación) eclesiásticas, posibilitando al profesional eclesiástico una conciencia crítica respecto a posibles procesos «Si-entonces». En comparación con el matizado pensamiento proyectivo de la economía, de la técnica y de la estrategia militar, la teología opera con enorme retraso.

3. En este sentido, las experiencias de la iglesia con el nacismo, durante la segunda guerra mundial y en el tiempo de restauración posbélico —prescindiendo de su aspecto histórico-eclesiástico— adquieren una inmediata referencia a la teología práctica si se las analiza microestructuralmente en sus factores pragmáticos de condicionamiento.

4. Hasta ahora se consideraba evidente que la teología práctica presuponía teórico-científicamente todas las otras disciplinas teológicas, mientras que, a la inversa, las disciplinas prácticas (especialmente las pedagógicas) raras veces eran atendidas por la exégesis y por la teología sistemática. Una teología que trabaja desde la perspectiva de una teoría de la comunicación de la cibernética transforma la jerarquía estática de las disciplinas teológicas en un proceso circular.

5. Si alguien se siente confundido por la multiplicidad de los aspectos estratégicos aquí bosquejados, no debería olvidar que la praxis de la actuación popular-eclesiástica posee amplios horizontes dentro de los cuales se actúa y se decide de maneras muy diferentes. Se extienden éstos desde la comunidad parroquial hasta la iglesia nacional, desde la enseñanza de la religión hasta las capellanías militares, desde el «Kirchentag» hasta la colaboración

en los medios de comunicación. Imposible parece englobar totalmente a estos difíciles y tan diversos campos de problemas. Y resulta inaceptable que la teología práctica se limitase a sus provincias «clásicas» (culto divino, enseñanza), ignorando otras.

6. Nuestro trato con la microestructura de la pregunta nos ha confrontado con una multitud de perspectivas en el sistema eclesiástico de la comunicación, con tareas no ultimadas y con peligrosas perturbaciones vitales. Es una exigencia que la cultura cristiana del catecismo ha de ser hoy fundamentalmente modificada. Las prudentes manipulaciones de los síntomas son de tan escasa ayuda como las operaciones radicales. Con ayuda de nuestra microestructura hemos intentado proporcionar al profesional eclesiástico algunas perspectivas en el complicado sistema de comunicación de su iglesia, que está gravemente perturbado en no pocos lugares. Cualquiera que lance aquí como teas incendiarias preguntas incontroladas será destruido, como también quien defienda agresivamente rituales de respuesta.

7. Débil en peso frente a la tradición, la teología de la pregunta deletrea el necesario tema de la «reforma eclesiástica», no en utopías o con actos de fuerza, sino en pasos discentes cibernéticamente meditados que no rehúsan el rodeo y que tienen en cuenta las dificultades de un reaprendizaje.

8. La teología de la pregunta no es un alegato en favor de la predicación imperativa de la decisión; más bien estimula a una actitud de personal curiosidad, así como a grupos sociales de búsqueda y a todo esfuerzo por adquirir formas sociales de fe, nuevas costumbres eclesiásticas con flexibilidad interrogativa discente.

9. Junto con la jubilación ya largamente sentida de los catecismos clásicos, tenemos por necesario un conocimiento didáctico-social fundamental sobre la relación entre generaciones en la teología y la iglesia. En esto habría que considerar tanto la perentoria virulencia de la pregunta en la juventud, como el rejuvenecimiento interrogativo de la ancianidad. Las autoridades paternalistas —especialmente sus representantes notoriamente incapaces— han de ser sustituidas por grupos de búsqueda capaces de diálogo y por personas que se anticipen a plantear preguntas objetivas:

10. Conforme a la tendencia elaborada por nosotros de interpretar la fe cristiana como una actitud de pregunta, proyectamos para la iglesia la figura social de una sociedad de aprendizaje que en forma teológicamente consciente se cambia a sí misma, a su tradición y a su ordenamiento, a su palabra y a su obrar. Como la fe cristiana incluye el aprendizaje a lo largo de la vida, también la «iglesia siempre en reforma» comporta la forma de vida didáctico-social de una comunidad de aprendizaje.

11. Si es válida la dimensión didáctica de la cristología de que el Cristo presente tiene que ser percibido como Cristo interrogante, hablar de él supondrá una mezcla de repetición y de asombro, de lo familiar y de lo extraño. La «proclamación» que se desarrolla en teoría de la comunicación como «plural solamente», figura como información, esto es, se opone a toda interpretación definitiva y auténtica y puede ser autentificada constantemente a través de nuevas operaciones de pregunta. Es inherente al mensaje bíblico el carácter de una noticia que, en virtud de su superabundancia informativa, nunca puede ser aprehendida por completo ni, por consiguiente, tampoco puede hacerse redundante.

12. Como la «sign-situation» del mensaje bíblico no es reconstruible ni histórica ni existencialmente, entonces la «proclamación» no es la repetición de viejas tesis ni tampoco la reordenación (nueva formación) de contenidos perennemente válidos (iguales a sí mismos), sino la experiencia de lo no-idéntico en lo idéntico y de lo no-familiar en lo familiar.

13. La «evangélica fe por la palabra» se perfila como función de una información, y permanece, por tanto, a lo largo de la vida, dependiente de la abierta pregunta. Las aporías del saber y del actuar humano se condensan en la fe cristiana. Esta no cierra ideológicamente las lagunas y los espacios vacíos de la vida histórica, sino que espera interrogativamente en ellos la llegada de Dios. La teología de la fe es teología de la pregunta y es fundamentalmente aporética.

14. En la forma de pregunta la cristiandad mantiene abiertos somático-gnósticamente al mundo y a la sociedad para la llegada de Dios, a la que espera con la renuncia irresignada a las últimas respuestas y en el «equilibrio fluido del tiempo» la testimonia

lingüísticamente con imágenes siempre nuevas y sociológicamente con nuevas formas de comportamiento. El proceso vital discente de la fe que pregunta se concretiza como un proceso lingüístico y social.

15. La teología de la pregunta se opone a las preguntas totalitarias que todo lo destruyen y a las respuestas totalitarias (que todo lo asfixian). En el principio de la homeokinesis didáctica vemos el criterio para la libertad de movimiento de pregunta y respuesta en lo penúltimo. Esto es aplicable tanto para la vida del individuo como para la de los grupos.

16. El kerygma es el preludio de la comunicación cristiana, de la que constituye una parte. Sus posibilidades docentes (didaché) han de ser desarrolladas didácticamente en formas de vida y de lenguaje, y ello teniendo en cuenta a niños, jóvenes, adultos y ancianos. La enseñanza no es un modo deficiente de «proclamación», sino la consecuencia necesaria de su estructura interrogativa. La disputa entre una predicación kerygmática y una enseñanza no kerygmática adolece de un concepto de anunciación dogmáticamente hipertrofiado. Prescindiendo de éste, carece de objeto.

17. Según el principio de la homeokinesis didáctica, la fe dispone de aquellas precisas respuestas que necesita para poder preguntar razonablemente. Las tradiciones de respuesta en la iglesia (pooled learning) sirven a sus preguntas como materia prima. En tanto cumplen este objetivo son necesarias, y superfluas en tanto lo impiden. La «repetibilidad» del lenguaje eclesiástico (el «evangelio» produce evangelios) es una consecuencia de su aporía teológica.

18. *La teología de la pregunta no es una suma teológica, sino una forma de enseñanza, necesitada de complemento y deseosa de contacto con la teología evangélica cuya obligación interrogativa expone.* El trabajo con la microestructura pregunta obliga a investigaciones comparativas con otras microestructuras de la teoría de la comunicación y desarrolla una desconfianza grande frente a soluciones teológicas totales. El proyecto de fe que se expone en la teología de la existencia como «obediencia» hace sospechar que aquí la microestructura imperativa domina teológi-

camente el campo. Una teología del imperativo (de la palabra, del ministerio, de la iglesia, etc.) sería nuestra antípoda.

19. Bajo la presión de una teología fuertemente acentuada por el imperativo, sólo decorada con la «problematicidad», los cristianos han sido empíricamente deformados en «oyentes de la predicación», quedando desnaturalizados en pasivos repetidores del «amén» y del «sí», y, finalmente, deshabituados a preguntar. La sobrevaloración dogmática de la predicación como actitud de respuesta discurre paralela al desprecio de la «fides quaerens».

20. El preguntar es la forma de comunicación de la cruz en la existencia del hombre y de la sociedad. La promesa bíblica hace posible andar este viacrucis. Hay tanto recuerdo en ella que tenemos respuestas y que incluso podemos rememorar. Y hay en ella tanta espera que preguntamos y tenemos que esperar. Al andar el viacrucis manifestamos que nuestras preguntas no están ahí abiertas a la nada, sino a la llegada de Dios, que nos sale al encuentro como antaño a Job.

Si se quisiera recoger en pocas líneas los propósitos sustanciales del intento teológico aquí presentado, nada más indicado que cerrar estas páginas con aquellas preguntas, tan finamente perfiladas de Brecht, citadas ya al inicio del capítulo 10 y que cabe dirigir a los teólogos responsables del presente:

> ¿Estáis vosotros realmente en el río del acontecer?
>
> ¿Lo estaréis en el futuro?
>
> ¿A quién habláis vosotros?
>
> ¿A quién aprovecha lo que decís?
>
> Y, entre paréntesis, ¿cabe ser sobrio?; ¿hay que leer por las mañanas?
>
> ¿Acaso es todo comprobable?; ¿por la experiencia?; ¿por cuál?
>
> Y, ante todo, ¿cómo proceder si se os cree lo que decís?
>
> Sí, ¿cómo proceder?